

أحد أبرز جوانب الحياة
في المجلس الوطني للشباب والفنون والآداب

عالم الفكر

العدد 1 أبريل 2005 - يوليو - يناير 2005

رئيس التحرير

أ. بدر سويد عبد الوهاب الرفاعي

مستشار التحرير

د. عبد الملك التميمي

هيئة التحرير

د. علي الطنطاوي

د. رضا محمود الصباح

د. مصطفى صقر

د. بدر مسال الله

د. محمد التميمي

مديرية التحرير

نوال الشبروك

سكرتير التحرير

عبد العزيز سعود الخروزي

تم التنظيد والإخراج والنشر
بوحدة الإنتاج في المجلس الوطني
للشباب والفنون والآداب

الكويت



هيئة فكرة ومناقشة : نوال
بدر الرفاعي والآداب
الكويتية والآداب والفنون
والشباب الشيخ محمد
الرفاعي

سعر النسخة

الكويتية بدون الطابع العربي
الكويتية
طابع الوطن العربي
ما يتراوح دولارا أمريكيا
أربعة دولارا أمريكيا

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد

للمؤسسات

دول الخليج

للأفراد

للمؤسسات

الدول العربية

للأفراد

للمؤسسات

خارج الوطن العربي

للأفراد

للمؤسسات

تتمتع الاشتراكات مضمونة بمعدلات سعرية مناسبة وتضمن المجلس
الوطني للشباب والفنون والآداب مع مرافقها إصدار مجلة الكويت
التي تعد من المجلات في الكويت وتحتل على المستوى العالمي

السيد الأمين العام

المجلس الوطني للشباب والفنون والآداب

ص.ب. 20996 - الكويت - الرمز البريدي 13000

دولة الكويت

شارك في هذا العدد

- د. أحمد محمد زكي
- د. موسى وهبة
- د. زهير بن كستفني
- د. محمد شكري صلاح
- د. محمد محمد يوسف علي
- د. يوسف وهبي
- د. أحمد بن خالد بن سعيد
- د. مصطفى البطاينة
- د. كسروم أبو حنيفة
- د. محمد محسن الدين

قواعد النشر بالمجلة

ترحب المجلة بمشاركة الكتاب المتخصصين وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المتعلقة وفقاً للقواعد التالية:

- 1 - أن يكون البحث مبتكراً أصيلاً ولم يسبق نشره.
- 2 - أن يرفع البحث الأسلوب العلمي للمعارف عليها وبخاصة فيما يتعلق بالوثائق والمصادر، مع إلحاق كتلة المصادر والتراجع في نهاية البحث وتزويده بالصورة والخرائط والرسوم اللازمة.
- 3 - يتراوح طول البحث أو الدراسة ما بين 12 ألف كلمة و16 ألف كلمة.
- 4 - تقبل المواد المقدمة للنشر من مستخرج على الآلة الطباعة، ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.
- 5 - تخضع المواد المقدمة للنشر لتحكيم العلمي على نحو سنوي.
- 6 - البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعود إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
- 7 - تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات التي تقبل للنشر. وذلك وفقاً للقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة.

■ المواد المنشورة في هذه المجلة تعبر عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

■ ترسل البحوث والدراسات باسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب: 91996 - الصفاة - الرمز البريدي 11100 دولة الكويت

البريد الإلكتروني: lib@waf.org.kw

■ أفلاق معرفية

- 7 مجلة المداينة وتشكيلات الشبكات الوظيفية د. أحمد زايد
- 39 إمكان التكنولوجيات أو نقد الحاجة إلى كفاءات د. موسى وهبة
- 57 مخرج الاستعلامات الفلسفي أ. زهير بن كافي
- 81 ثورة الاتصال والإعلام أ. محمد بشكري سلام
- 127 أصول اتجاهات المدارس الفلسفية الحديثة د. محمد محمد بونس علي
- 177 الرؤيا الشعرية والتأويل البنيوي د. بونك غليسي
- 211 فرد الوصف د. أحمد بن راشد بن سعيد
- 237 الترجمة، تطويع أم تقريب للنص؟ د. هاني البيضاوي
- 261 الفكر التقدي العربي وضرورة تصويب الأسئلة د. كريم أبو حازم
- 273 عالم جديد وأفلاق د. محمد محيي الدين



تنويه

وقع خطأ مطبعي غير مقصود في العدد الماضي في اسم الدكتور حسن الملق، كاتب بحث «الثابت والمتحول في البنية النحوية للجملة العربية»، حيث جاء في العدد اسم د. حسين الملق. وهيئة تحرير المجلة إذ تقدم الدكتور حسن الملق بجهودهم العلمية وتعاونه مع القائمين على الفكر، نقدر إلى الباحث الفاضل وإلى القراء عن هذا الخطأ غير المقصود.

تقديم

تأليف

مجلة «عالم الفكر» قراءتها هي عدد الصنف - هي يوليو من كل عام - لتقديم لهم مجموعة من الدراسات الفكرية المتنوعة، تشعروا وأنت تقرأها بأنك تتجول في حديقة تنوعت أزهارها ورياحينها.

إن هذا العدد عادة ما يختلف عن سواء من أعداد المجلة، التي دأبت على أن تقدم مجموعة لكل عدد من أعدادها، إنه صمم على تنوع الدراسات لتشمل ميادين الفلسفة والتاريخ والأدب والإعلام والترجمة... إلخ، والتجوال عبر المناهج والدارس الفكرية المتعددة، الكلاسيكية والحديثة وما بعد الحديثة.

تبدأ دراسات هذا العدد بقولة الحديثة وتفكيك الثقافات الوطنية، حيث يركز الباحث فيها على سلبيات الخطاب العربي المتعلق بمعالجة موضوع القولة. وتأتي الدراسة الثانية حول كائن الذي يضع العقل العلمي في موقع التشريع، ويركز فكره التقني على التضاد، وله رأي حاسم في حقوق الإنسان الأساسية والسلام. وفي الدراسة الثالثة نظرة إلى الفكر الأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فيما يتعلق بمنهج الاستشراق الفلسفي، الذي هدف إلى إعادة كتابة تاريخ أوروبا الفكري ومناهج تلك الكتابة. أما الدراسة الرابعة فموضوعها ثورة الاتصال والإعلام المعاصر، ويتناول الباحث فيها الجوانب الفكرية والمعلوماتية والتقنية المتعلقة بالإعلام. ويبحث الكاتب في الدراسة

الخامسة من الأصول المعرفية والوجودية لاتجاهات الممارس اللسانية في القرن العشرين.

وهي الدراسة السادسة من هذا العدد نعرض على الرؤيا الشعرية والتأويل الموضوعاتي عند أحد الشعراء الأمازيغة هو: محمد الفيتوري، وتركيز الشاعرة على الهاجس الأفرريقي في شعره. وتأتي الدراسة السابعة لتركز على لغة الاتصال السياسي وقوة الوصف للتأثير في الرأي العام ومضمون الخطاب السياسي. عبر وسائل الاتصال.

وهي الدراسة الثامنة تقدم للفارئ العربي موضوعا عن الترجمة إلى العربية، وأثر اللغة والثقافة في عملية الترجمة. أما الدراسة التاسعة فتتناول الفكر النقدي العربي وتصويب الأسئلة من منطلق أن الأسئلة الخطأنة تخفي إلى إجابات خاطئة، والعكس صحيح. والمشكلة في رأي الباحثة تكمن في المصطلحات والفاهيم النقدية التي يستعملها النقاد الحدادثون العرب لتراثهم أو للفكر الغربي، ونختتم العدد بعرض لكتاب مشير للكاتب «سلاوي كاسيتي» حول «مختار المقومات بعنوان «عالم جديد يتطلع».. <http://Archivebeta.Sakhril.com>

وقبل أن نغادر هذه المساحة نود الإشارة إلى أمر يتعلق بالدراسات التي يرسلها أصحابها للنشر في مجلة «عالم الفكر» فبعضها لا تتوافر فيه شروط النشر المعتمدة في المجلة، والبعض الآخر يسل عن شروط النشر في المجلة، علما بأن شروط النشر تنصدر كسل عدد من أعدادها.

ونؤكد مرة أخرى أن هذه المجلة مجلة فكرية محكمة ذات مستوى رفيع. تخضع البحوث المرسل إليها لإجراءات التحكم العلمي، وهي معتمدة في العديد من الأقسام العلمية في الجامعات العربية. إننا نتطلع إلى المزيد من الإسهام العلمي والفكري للباحثين العرب في مجلة عالم الفكر على امتداد العالم العربي والعرب في المهجر.

رئيس التحرير

مجلة الفكر والفكر والفكر والفكر

د. أحمد زايد (*)

مقدمة

كثير الحديث في السنوات العشر الماضية عن العولمة بحيث أصبحت الكلمة تشكل محورا لكل خطاب بدءا من الخطاب السياسي والاقتصادي وانتهاء بالخطاب الثقافي والديني. وتختلف الخطابات في صيغاتها التلقائية بين رفض ومناقشة من شأنه في مواجهة العولمة، وخلاف يرسد التحليلات التي تأتي بها رياح العولمة، ويدع إلى الدخول في عوالمها والمشاركة الفعالة في صجلياتها، ويأخذ يستجلى سموض الكلمة ويرصد معانيها المختلفة.

ويكشف الخطاب - في مجمله - عن سموض وعدم تدقيق في استخدام الكلمة، وعدم الوعي بأبعادها التاريخية والأيدولوجية، كما يكشف بالقدر نفسه عن خوف - ظاهر أو كامن - من ظاهرة جديدة يجب الوعي بها أو التصدي لها أو رفضها، على ما يحلو لكل خطاب أن يذهب.

وربما يكون وعينا بهذا السموض التلبس بالمفهوم في الخطاب الثقافي العربي، ووعينا بما يحيط بهذا الخطاب من مشكلات في تلقيه للمعطيات الفكرية للحدثة، هو الذي دفعنا إلى استخدام مفهوم «عولمة الحدثة» بدلا لمفهوم العولمة في هذا السياق. ورفضنا من ذلك أن ندحض مجموعة من الأوهام التي تتردد أصداؤها في الخطاب العربي حول العولمة. من ذلك القول بأن العولمة ظاهرة جديدة من دون وعي بالأبعاد التاريخية لعولمة الحدثة، والقول بأن

(*) استاذ علم الاجتماع - كلية الآداب - جامعة القاهرة - جمهورية مصر العربية.

عولمة البدانة ونفعية التعاضد الوظيفية

العولمة تحول العالم إلى قرية واحدة من دون وعي بالأبعاد التفكيرية لعولمة الحداثة، أو أنها تمثل تحدياً جديداً من دون وعي بالتعديلات القديمة التي خلقتها عولمة الحداثة.

والحقيقة أن بعض هذه الأوهام لا يمثل إلا هدفاً ثانوياً لهذا الدرس، فهذهما الأول هو الكشف عن العلاقة الجدلية بين آليتين من آليات عولمة الحداثة، وهما التكامل والتفكيك، أمelon أن نكشف عن بعض التناقضات والصراعات الداخلية التي تولدها عولمة الحداثة، وهي صراعات وتناقضات لتترك المجتمعات الطرفية في حالة تأكل مستمر، وتدعم فيها صورة للحداثة مغايرة لنمط الحداثة الذي يتخلق وينمو في مركز العالم المتقدم.

ويسير حديثنا لتحقيق هذا الهدف عبر مسارات ثلاثة: فبدأ بتأكيد قدم عمليات عولمة الحداثة، مشددين على أن ما يسمى الآن بالعولمة ما هو إلا صورة معاصرة لعولمة الحداثة، ويدعوننا ذلك إلى أن نوضح معالم هذه الصورة المعاصرة واختلافها عن الصور القديمة لعولمة الحداثة، ثم نناقش بعد ذلك إلى توضيح ما تتركه عمليات عولمة الحداثة من آثار على تفكيك الثقافات الوطنية وعلى خلق صور من التناقض والصراع، ومن ثم على تدعيم نمط خاص من الحداثة.

أولاً: الحداثة وتخطي حدود الدولة والمملكة

عرفت المجتمعات عبر تاريخها صوراً لما يسمى بالعولمة، فكل حضارة كان لها - بشكل أو بآخر - نموذج عالمي. بل إن تاريخ العالم ما هو إلا تنوعات لصور مختلفة من العولمة ¹ *globalization*.

فقد حاولت كل إمبراطورية من الإمبراطوريات التاريخية أن تضم كيانات، فعلت ذلك الإمبراطورية اليونانية عبر الإسكندر الأكبر، وفعل ذلك الرومان والمسلمون، وهي العصر الحديث الإسبان والبرتغاليون، ومن بعدهم الإنجليز والأمريكيون، ولقد درج المؤرخون على استخدام تعبيرات مثل «السلام الروماني» للتعبير عن هذا الheil الإمبراطوري نحو العالمية.

ولكن على رغم وجود هذا الheil القديم نحو العالمية، انطوت عولمة الحداثة في العصر الحديث طابعاً مغايراً. فلقد كانت الأنماط السياسية والاجتماعية للإمبراطوريات القديمة أنماطاً تقليدية، تعتمد على مركزية السلطة وتركز القوة، مع انعزال الجماعات الحكومية في مجتمعات تقليدية منعزلة ومكتفية بذاتها. ولكن اختلف الأمر حين خرجت المجتمعات الأوروبية من قيود النظام التقليدي والدخول إلى عالم الحداثة. فقد صاحب الحداثة منذ نشأتها، وعبر تاريخها، سعي حثيث نحو العالمية، ونحو تخطي حدود الزمان والمكان، على اختلاف في الأساليب والأليات التي اتخذتها لذلك عبر الزمن (الاستعمار العسكري والاقتصادي، التبادلات التجارية، الشركات عابرة القارات، أدوات الاتصال الحديثة... على سبيل المثال).

وإن ذلك فإن البحث في عولمة الحداثة ليس بحثاً جديداً بحدس، فقد اتبى منظرو النظام الرأسمالي العالمي منذ خمسينيات القرن العشرين للدفاع عن فكرة عالمية النظام الرأسمالي.

وانتخذ هؤلاء المنطرون (بدءاً من بول باران، وانتهاءً بمسحور أمين وجندر فواتك وصماتويل والرشتين) من النظام الرأسمالي العالمي وحدة التحليل، مؤكدين أن تحليل الوحدات الصغيرة (قرية أو مدينة أو قبيلة أو حتى أسرة) لا يمكن أن يكون له معنى إلا في ضوء منظومة عالمية التنسيق الرأسمالي. وبذل هؤلاء المنطرون وبغيرهم جهوداً نظرية وبحيثية لاستجلاء بديم الأليات التي توسع بها النظام الرأسمالي إلى كل أرجاء المعمورة، والتي استطاع من خلالها أن يدمج التكوينات الاجتماعية قبل الرأسمالية في بنائه، وأن يطلق صورا من تقسيم العمل الدولي بين مكوناته المختلفة، وأن يفتح قنوات لامتصاص الفوائض من أطراف النظام إلى مراكزه، وأن يتقلب على أزماته المتعاقبة بمزيد من مضاعفة صور الاستغلال الواقع على الدول الضعيفة في نظام تقسيم العمل الدولي. وأرجع هؤلاء المنطرون تاريخ النظام العالمي إلى البدايات الأولى لتوسعاته مع الكشوف الجغرافية¹.

وعلى رغم أن منظري النظام الرأسمالي العالمي قد أسسوا نظرياتهم على تحليلات اقتصادية بعثة، إلا أن ثمة انتقادات على قدم ظاهرة عوثة العداوة، ولم ينكر منظرو العوثة المعاصرون هذه الحقيقة، فيها هو روبرتسون **Robertsone** الذي بدأ من أوائل من روجوا لفكرة العوثة بحقب تاريخ العوثة في خمس حقب على النحو التالي:

١- المرحلة الجهنمية، وقد استغرقت في أوروبا من توكيس القرن الخامس عشر حتى منتصف القرن الثامن عشر. وشهدت نمو المجتمعات القومية، وتحطيم وحدة النظام «التعدي القومية» السائد في المصور الوسطى، واتساع مجال الكنيسة الكاثوليكية، ونمو الأفكار الإنسانية، وبداية تبلور نظرية مركزية العالم.

٢- مرحلة النهضة، امتدت من منتصف القرن الثامن عشر وحتى سبعينيات القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي تبلورت فيها مفاهيم العلاقات الدولية الرسمية، وظهور المؤسسات الخاصة بتنظيم العلاقات والاتصالات بين الدول، وبداية قبول المجتمعات غير الأوروبية في المجتمع الدولي (هل نفول بداية الاستعمارية) وبداية ظهور فكرة القومية والعالمية.

٣- مرحلة الانطلاق، واستمرت من سبعينيات القرن التاسع عشر وحتى عشرينيات القرن العشرين، وفيها أدمج عدد أكبر من الدول في المجتمع الدولي، وتزايدت أشكال الاتصال الكونية، وظهرت الصراعات الدولية وصور التناقض الدولي العلمي.

٤- مرحلة الصراع من أجل الهيمنة، واستمرت من عشرينيات القرن العشرين حتى أواخر الستينيات، وهي المرحلة التي تعاضلت فيها العلاقات والحروب الفكرية، وظهور العالم الثالث وإرساء مبدأ الاستقلال الوطني.

٥- وأخيراً مرحلة عدم اليقين، التي تجسد الصورة المعاصرة للعوثة² (سنمو) من هذه المرحلة فيما بعد).

عولمة الحداثة وعولمة العلاقات الدولية

ومن أهم الخصائص التي صاغت عولمة الحداثة، عبر هذه الحظية، ما يطلق عليه أنتوني جينز التباعد بين الزمان والمكان Time and space distanciation أو الانفصال بين الزمان والمكان¹¹، ويعني ذلك ببساطة أن الحداثة قد مالت - بما تحمله في طياتها من انطلاق ومطاطرة وعقلانية وعلم وقدره هائلة على التنظيم والمراجعة للأخطاء - إلى أن تشرح مكانها ولن تغير مفهومات الزمان. ولكن النتيجة نزوع الثقافة الحديثة الدائم إلى العالمية، لا على المستوى المثالي بل في أرض الواقع. لقد كانت المجتمعات السابقة على الحداثة مجتمعات تقليدية يرتبط فيها الزمان والمكان ارتباطاً وثيقاً، فالوقت يحدد في ضوء ارتباطه بمكان معين أو بأحداث طبيعية معينة، فزمن القدامة - استخدم هذه الكلمة عكس الحداثة - هو زمن مطلق، ودواشروه الكثيرة محدودة بنطاقات ثابتة لا تتغير. ولقد تبدلت الحال جملة بعد ظهور الأنساق الاجتماعية الحديثة، وما صاحبها من تطوير لوسائل المواصلات والاتصال، ولأدوات قياس الوقت، ونشر التكنولوجيا والأفكار الحديثة. فقد أدى ذلك إلى خلطة العلاقة بين الزمان والمكان. فتحول الزمان إلى زمان كوني مفتوح، وتحول المكان إلى مكان كوني مفتوح. فلم يعد المكان مكاناً مطلقاً على مجموعة من التماثلين الحاضرين في علاقات تقوم وجهها لوجه، بل أصبح مجالاً مفتوحاً لتفاعلات أبعد من نطاقه المحدد يدخل فيها أفراد غير موجودين بالمكان وأحداث لا تحدث في المكان ذاته وبالمطريق نفسه لم يعد الزمان زماناً محدداً مطلقاً، بل أصبح زماناً مفتوحاً لا علاقة له بالمكان، ولقد مكنت هذه الخصيصية من خصائص الحداثة من أن تتطرق عبر المكان والزمان من دون حدود. كما مكنتها من أن تطور نظاماً عقلانية لربط ما هو محلي بما هو عالمي، وكذلك مكنتها من أن تكتب تاريخها على نحو منظم وبعيد.

وإذا كان أمر العولمة قديماً على هذا النحو، فما الجديد إذن؟

ولذلك فلا يحق لنا أن نتحدث عن عولمة عالمنا المعاصر، قدر ما يحق لنا أن نتحدث عن مرحلة جديدة من العولمة أو من عولمة الحداثة. وبإستقامتنا أن نميز في عولمة الحداثة بين مرحلتين: مرحلة الحداثة التي استقرت فيها أشكال الدولة والعلاقات الدولية والنظم والتؤسسات الحديثة، جنباً إلى جنب مع استقرار الأسس المنهجية للتفكير في مجالات الفلسفة والعلم والفن، ولقد استقرت في هذه الفترة رؤية للعالم تحكمها فكرة «البنية»، حيث كان القاسم المشترك الذي يربط بين جماع الاتجاهات الفكرية ينبع من انطلاقها من التسليم بوجود «بنية» - عميقة أو ظاهرة - خلف كل الأشياء المادية والمعنوية. والحقيقة الثانية هي حلية ما بعد الحداثة التي بدأ فيها التساؤل حول القضايا المستقرة في العلم والفن والفلسفة، جنباً إلى جنب مع التساؤل حول البنية التي باتت مفتوحة، قابلة للتفكيك والتشكل المستمر، والتساؤل حول الحقيقة التي لم تعد مدركة بادية للعيان بقدر ما هي حقيقة مطمعة غائبة. ولند - ما في معرض المفاصلة بين هاتين الحقيقتين من الحداثة، ولكن لزمست الإشارة إليهما بسرعة، لكي نؤكد أن الحقيقة المعاصرة التي نعيش فيها، والتي سيطر فيها الحديث

عن المولة. ليست إلا حقبة من تاريخ الحداثة. ولأن هذه الحقبة من الحداثة جديدة، فإنها لا بد أن تكون زاخرة بشيء جديد، فثمة ظروف جديدة في عوالة الحداثة ميزت هذه الحقبة، وجعلتها أكثر حقب المولة سخيا وارتياكا. فلتأمل على نحو سريع ما يعيز هذه الحقبة.

ثانياً: الوجه الجديد لمولة الحداثة

تقد دخل العالم منذ بداية السبعينيات - وربما يكون منذ عام ١٩٧٢م على وجه التحديد - مرحلة جديدة من تاريخه. لقد دخلت الرأسمالية في أزمة كساد جديدة دفعها إلى أن تطور آليات جديدة تواجه بها الأزمة وتجاوزها بسلام. كما تجاوزت أزماتها السابقة. وقد استفاض جنر هارلوك G. Frank في وصف أبعاد هذه الأزمة وتجلياتها في الاقتصاد العالمي من ناحية، وفي اقتصاد العالم الثالث، وذلك في مجلدين نشرهما عام ١٩٨٠م^(١). فقد أكد هارلوك في هذه الدراسة على فرضية مهمة مفادها أن أزمة الكساد العالمي وما صاحبها من تقلص الربح وسياسات التقشف، وارتفاع لمعدلات البطالة... إلخ، سوف تعيد تشكيل بنية النظام الرأسمالي العالمي وأنماط التحالفات داخله، بل إنها قد تعيد تشكيل الخريطة السياسية للعالم. والحق أن فرضية هارلوك هذه قد تحققت بدرجة كبيرة خلال التسعينيات والتسعينيات. لقد تعطلت الرأسمالية على أزماتها. ولكن العالم الذي خلقته من جراء ذلك أضحت عاكسة جديدا، كما أن الفرد في هذا العالم - من حيث هيمومه ومشكلات وجوده - قد أنتهى فردا جديدا مختلفا.

فعلى المستوى الاقتصادي تعيد الرأسمالية الجديدة إلى توحيد العالم وتدعيم آليات التحول نحو «المولة» (Globalization). وتعد آليات المولة في النظام الرأسمالي المعاصر آليات جديدة، إلى درجة أن الباحثين في الاقتصاد السياسي يعيدون إلى وصف الحقبة الرأسمالية المعاصرة بأوصاف خاصة، فقد وصف كلاوس أوبا (O. Uba)، في كتاب نشره عام ١٩٨٥م، الرأسمالية المعاصرة بأنها رأسمالية غير منظمة (Disorganized capitalism)^(٢). كما وصفها سمير أمين بأنها إمبراطورية الفوضى^(٣). كما أكد لاش هندا، وأوري Uray عام ١٩٧٨م انتهاء عصر الرأسمالية المنظمة ودخول الرأسمالية إلى مرحلة جديدة تقوم على الفوضى وعدم النظام^(٤). وبشر ليبتر Lipietz في العام نفسه بانتهاء الرأسمالية القوردية (Fordism)، وبداية ظهور مرحلة ما بعد القوردية^(٥).

وفي الوقت الذي يتشكل فيه العالم على المستوى الاقتصادي على هذا النحو، فإننا نجد تغيرات سياسية عميقة الجذور، بدأت هذه التغيرات فيما قبل الأزمة الاقتصادية العالمية في السبعينيات، واستمرت بعدها مشبعة بأنارها ومجلياتها. لقد أشار منظرو الأزمة الاقتصادية إلى صراع بين دول المركز، وإلى تغير خريطة التحالفات العالمية، وإلى تزايد

دولة العالم الثالث وتكيفه الحضارة الغربية

الضغوط السياسية والاقتصادية على دول العالم الثالث، وإلى تزايد الحروب والصراعات العرقية، وإلى تغير لأوضاع الدول على خريطة تقسيم العمل الدولي، كما أشاروا إلى استبدال الصراعات ذات الطابع الثقافي بالصراعات ذات الطابع الاقتصادي والسياسي، بحيث تصبح الثقافة - كما أكد والرشتين Wollersheim بحق - ساحة نزاع أيديولوجية للنظام الرأسمالي العالمي الذي يحقق أهدافه الاقتصادية، من خلال منظمات الكونية على المستويين الاقتصادي والسياسي تاركة الثقافة لتصبح وقود المعركة أو وقود الصراعات بين الدول، أو داخل الدولة الواحدة، بحيث تستمرج الدول والأفراد والجماعات إلى مصيدة الصراع الثقافي الذي يتيح للاقتصاد العالمي أن يزدهر ويعزز من آليات تحكمه السياسي والاقتصادي⁽¹⁾. كما أكد سمير أمين فشل الثقافة الأوروبية المتمركزة حول ذاتها في توحيد العالم، كظهور صور من المركزية المعكوسة التي تتمركز حول الثقافات المحلية في مقابل مركزية الثقافة الأوروبية، وهكذا أنتج «قلق عصرنا (...). تيار ثقافي الإقليمية والدعوة إلى تكريس مبدأ «الحق في التباين»»⁽²⁾. وأخذت بعض التيارات الفكرية في العالم الثالث تلجأ إلى تراثها الثقافي لتكريس خصوصياتها على نغمة، تشبه أوروبية المتمركز بالمعكوس⁽³⁾. ثمة جديد، إن في النزوع إلى العولمة في عالمنا المعاصر، أو بلغة أدق في هذا الوجه الجديد من العولمة، وربما يكون هذا هو الذي دفع البعض من أمثال روبرتسون Robertson إلى أن يصف الحقبة التي يمر بها العالم منذ الستينيات وحسب الآن بأنها حقبة «عدم اليقين uncertainty»⁽⁴⁾. وقد أشار روبرتسون إلى تغيرات معقدة لما يشهده إليها من تطور النظام الرأسمالي العالمي، مثل انتشار الأسلحة النووية (وما يترتب عليها من التهديد بالحرب، وازدياد الصراعات العرقية، وازدياد الحركات السياسية والتؤسسات ذات الطابع الكوني، وظهور الاهتمام بالاجتماع الدولي العالمي والحضارة العالمية، وإعادة صياغة مفهوم القوة في ضوء اعتبارات الذكورة والأنوثة تارة، وفي ضوء اعتبارات الإثنية والدينية تارة أخرى⁽⁵⁾). والحقيقة أن هذه الآراء كانت تكتب على أسماء التغيرات السياسية التي غيرت وجه العالم في نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات، والتي أعمدها تحطم سور برلين واتحاد الألبانين، وتشكيل الاتحاد السوفييتي ودول أوروبا الشرقية، وبداية اختفاء مقولة العالم الثالث من الخطاب السياسي والعلمي.

وأما كانت المسيمات التي يطلقها منظور الاقتصاد السياسي وعلماء الاجتماع على المرحلة الجديدة من التطور الرأسمالي أو من عولمة الحداثة، فإن ثمة إجماعا بينهم على أنها تعتمد اثنين في أساسها: الأولى هي آلية التحول إلى الكونية لا على مستوى الأسواق والتجارة والعمل فحسب، ولكن يخلق صور من التجانس والترابط عبر مجالات أو ميادين الحياة المختلفة. وكما ذهب أبادوري Appadurai في مقال حول الاختلاف في الاقتصاد الثقافي العالمي، فإن الثقافة العالمية الوسيطة تخلق تدفقات ثقافية Cultural flows على المستوى الكوني تظهر عبر خمسة

أبعاد أو مجالات: المجال الإثني Ethnoscopes الذي يظهر من خلال تدفق الهجرات والسياسات والأجثين والعمال الغريباء، والمجال التقني Technoscopes الذي يظهر في التدهشات التكنولوجية عبر الشركات متعددة الجنسية والشركات الوطنية والوكالات الحكومية والمجال المالي Financscopes والذي يظهر من خلال التدهشات السريعة للشهود وأسواق العملة والبورصات، ثم المجال الإعلامي Mediascopes، والذي يندى في تدهشات الصور والمعلومات عبر الصحف والمجلات والأفلام والتلفزيون، ثم المجال الأيديولوجي Ideoscopes وهو يرتبط بتدهشات الأفكار حول الديمقراطية والحرية والتطور⁽¹⁾.

والثانية هي آلية التفكير التساعدي Deregulation، وهي آلية تعمل على تفكيك النظم المحلية للتجارة، بحيث يصبح رأس المال المحلي خاضعاً لاستراتيجيات رأس المال العالمي، وتصبح الثقافات المحلية خاضعة للتفكيك وإعادة الصياغة وإعادة التكيف. وبين هاتين الآليتين - نغني التحول نحو الكونية والتفكيك - تتداخل الثقافات ذات الطابع الكولونيالي المحلي والثقافات المحلية مع ما يترتب على هذا التداخل من مشكلات للتكيف والصراع والمقاومة.

وإذا تصورنا أن الكونية قد خلقت عبر تاريخها الطويل نظاماً عالمياً له مراكز (متقدمة) وأطراف (متخلفة)، فإن عمل هاتين الآليتين: أعني آلية التكامل، وآلية التفكير، يختلف في المراكز هذه في الأطراف، في إطار التفتتية المتعددة من النظام الكوني، فآلية التكامل الاقتصادي تعمل بقوة في دول المركز التي تتركز عليها القواعد القوانيين الاقتصادية، وأهمية الاندماج الاقتصادي، تعمل على تخليق تشريعات إقليمية وكونية تؤثر لهذا الاندماج (أفكر في هذا السياق في صور التحالفات الإقليمية التي تخططها وتنفذها دول المركز. وفي التحالفات الدولية التي تسمح خيوطها دول المركز أيضاً، وعلى رأسها اتفاقية التجارة العالمية). أما آلية التفكير فإنها تعمل بكل قوتها في دول الأطراف، حيث تخلف رقابة الدولة، بل وحيث تسهم بعض النظم السياسية ذاتها في عدم الالتزام بالقواعد.

وسوف نمود إلى مناقشة آليات التفكير التي تولدها عولة العداثة فيما بعد. ولتكن نود أن نؤكد في ضوء المقارنة بين الصور القديمة لمولة العداثة والصور الحديثة منها على عدة اعتبارات:

(١) إذا كانت عولة العداثة قد ارتبطت منذ بدايتها بالتباعد المستمر بين الزمان والمكان، فإن الصورة المعاصرة منها قد بالغت في هذا التباعد ووسعت منه. يبدو ذلك جلياً في علاقة «الحاضر» بـ «الغائب». فقد اتسعت الهوة بين الأشكال الاجتماعية المحلية والأحداث الاجتماعية المحلية المعاصرة وبين الأحداث الغائبة والصور الاجتماعية الغائبة⁽²⁾. ونستطيع تصور ذلك لو تصورنا أن المجتمعات قبل الحديثة لم تكن تعرف علاقة «الحاضر» بـ «الغائب»، فكل الأحداث حاضرة في مكان وزمان محددين. أما العداثة فقد خلقت علاقة بين الغائب

عولمة الثقافة وعولمة الثقافة الوطنية

والحاضر، وهذه العلاقة اتسعت كثيرا في زمن العولمة المعاصر، فاصبح الحاضر ينكشف على أحداث وصور اجتماعية غالبة في الزمان والمكان، لقد اصبح «الغالب» يأتي إلينا حاضرا عبر مسافات طويلة وعبر أزمان طويلة. ومن ثم فلا ينبغي فهم فكرة التباعد بين الزمان والمكان - على أنها تخلق صورا متباعدة من الأحداث الاجتماعية والتكوينات الاجتماعية، ولكنها تعني «تقريب» المكان وتقريب» الزمان بحيث تتجه البشرية إلى «لازمان» و«لا مكان» - وهذا هو جوهر العولمة، أو صورتها المثالية التي لن تتحقق أبدا - ولكن الشاح الآن هو عمليات توسيع مستمرة للعلاقات الاجتماعية عبر العالم بحيث تترايط النطاقات المحلية المتباعدة، ويصبح كل منها أكثر تأثرا بالنطاقات والأحداث البعيدة عنه. ويساعد على ذلك التطور التكنولوجي في وسائل الاتصال - وفي تكنولوجيا الأفعار الصناعية، وفي وسائل التواصل - جنبا إلى جنب مع ظهور شبكات من العلاقات التي تتجاوز حدود الدول الوطنية، وتتخذ صيغة عالمية.

(٣) يفترض أن تخلق العولمة بلزوعها الكوني ثقافة عالمية أو كونية. وإذا كانت صورا من هذه الثقافة قد تخلقت عبر العالم خلال تاريخ العولمة، فإن الصورة المعاصرة من عولمة العولمة قد جعلت بتكوين هذه الثقافة، ولا تنهم ثقافة العولمة إلا في ضوء مفهوم الثقافة المحلية أو الوطنية. فذلك الأخيرة تتكون من جماع الأساليب والسلوك والأفكار والرموز والفنون التي تعبر شعبا من الشعوب - وعلى رغم تنوعها الداخلي تتميز الثقافة الوطنية بالتجانس على الأقل عبر الاشتراك في مجموعة النوايا السلوكية والرمزية. وكذلك الاشتراك في لغة واحدة. أما ثقافة العولمة فإنها الثقافة التي تتجاوز هذه الثقافة الوطنية، مشطية حدود الدول، وتتخطى من خلال آليات عبر ثقافية وعبر اجتماعية، كالعلاقات الدولية وآليات تدفق السلع والأفراد والمعلومات والمعرفة والصور. وتتسم هذه الآليات الاتصالية - كما يذهب مايك فينرستون - بأنها تحقق قدرًا من الاستقلال على المستوى المالي، أي أنها تصبح آليات فوق قومية، تتجاوز حدود المجتمعات والثقافات المحلية، وتخلق عالما ثقافيا مستقلا بذاته هو ثقافة العولمة. وتتجسد ثقافة العولمة في مجموعة من الصور والرموز والممارسات والأساليب والقانون والقيم التي تخفي شرعية على النظم الاقتصادية والسياسية العالمية، ولكسبها قدرًا من الاستمرارية وإعادة الإنتاج. إن الثقافة الكونية هي تلك الثقافة التي تجمع فيها شذرة من هنا وشذرة من هناك - تكون هذه الشذرات مأخوذة من الثقافات المحلية تارة ومن الثقافات الحديثة تارة أخرى - لتكون ثقافة كونية. وهذه الثقافة لا تظهر تلقائيا بقدر ما تجري صناعتها عبر وسائل الاتصال - فهي، على رغم تجسدها في صور واقعية - هي المملوك والفكر - تتكون من بذات عقلية مصنوعة، وكما يذهب أنطوني سميث Smith، فإن ثقافة العولمة هي بناء عقلي أشبه بمفهوم الدولة التي تجري صناعتها في عقول المواطنين عبر جماعات النخبة والمثقفين، ومن خلال الممارسات والطقوس السياسية التي تعمل على التقاليد

ثارة، وعلى الثقافة الحديثة ثارة أخرى، على التوالي نفسه تسنح لثقافة العولمة من خلال عملية انتقالية يجري بمقتضاها جمع عناصر ثقافية من هنا وهناك ووضعها داخل تقنيات الاتصال لتشكل أبنية ثقافية عبر قومية تتجاوز حدود المكان الذي انطلقت منه والزمان الذي ظهرت فيه^(٢). وهي ضوء هذا فإن ثقافة العولمة لا تتشابه بالضرورة مع الثقافات المحلية، ولعل وجه الاختلاف الرئيسي في هذا الصدد هو ما يتعلق بـ «تاريخية» الثقافة، فالثقافة الوطنية - ثقافة الأمة أو الشعب أو الدولة هي وطن من الأوطان - هي ثقافة ترتبط بتاريخ معين وبهوية معينة، بينما ثقافة العولمة لا تاريخ لها ولا هوية، إنها لتعدى التواريخ الخاصة، وتتعدى الهويات الخاصة، إلى الفضاء العالمي الذي لا هوية له، ولذلك يذهب بعض الباحثين إلى القول إن ثقافة العولمة لا ذاكرة لها^(٣).

(٣) وينقلنا ذلك إلى التساؤل عن خصائص ثقافة العولمة، ما هي؟ وما الذي يجعلها تركز إلى هذه النزعة اللاتاريخية، ونستطيع أن نعدد الخصائص التالية لثقافة العولمة:

أ - فهي ثقافة يصاحبها في الغالب خطاب تقني وعلمي، فهي تنقل عبر الوسائل الاتصالية الحديثة، وهي بذلك ثقافة مصنوعة بحساب، تنتهي هنا عن ثقافة العولمة خصيصه الثقافية والنمو المعنوي، وتعمل في المقابل إلى أن تكون ثقافة موجية تسعى إلى تحقيق أهداف اقتصادية (الربح) أو سياسية (الأمن) ولعل المهمة للثقافة الحديثة، أو ثقافة (تدعيم صور خاصة وخلق ذهنيات معينة).

ب - وهي تعبوية، تفرض من أعلى، من دون أن تكون لها قاعدة شعبية، أو لا تعبر عن حاجات محلية، أو لا تقوم بأشكال ومضمون التراث الثقافي التي تنتسب منه، وتعني النخبوية هي ثقافة العولمة أمرا أكثر من كونها ثقافة عليها تتصدر من دوائر مهيمنة ومتباعدة، فهي أيضا توجه إلى نخب، حقيقة أنها يفترض أن توجه إلى كل الشعوب، ولكن ظروف خاصة بتكوين الثقافات المحلية، فإن المستقبلين للثقافة العولمة هم نخبة من كل مجتمع، تحدث هنا بطبيعة الحال عن ثقافة العولمة ككل، مع وهي النخبة المستقبلية بحدود هذه الثقافة وخصائصها، ولا شك في أن عناصر من ثقافة العولمة لتسرب عبر قطاعات أعرش من النخبة، ولكنها في هذه الحالة لا تكون ثقافة عولمة متكاملة بقدر ما تكون شرائح منها، يستقبلها الأفراد كل حسب إمكانياته وقدراته، فالإنسان البسيط في أي مجتمع من المجتمعات قد يعرف معلومات عن كرة القدم العالمية (كأن يحفظ أسماء بعض اللاعبين أو يذكر بعض الأحداث الرياضية)، وقد يستهلك بعض السلع التي تلقى عليه عبر ثقافة الاستهلاك العالمية، ولكنه لا علاقة له بجوانب كثيرة من ثقافة العولمة (استخدامات الكمبيوتر وشبكة الإنترنت وأدوات التجميل واستقبال القنوات الفضائية... إلخ).

مجلة البث والتشارك: السمات الثقافية

ج - وإذا كانت ثقافة العولمة ثقافة تقنية، فإنها تساعد على تركيز القوة، والقوة هنا ليست قوة سياسية فحسب، بل قوة التكنولوجيا المرتبطة بالمشروعات الصناعية ذات الصيغة الكونية كشبكات الكمبيوتر والإنترنت، وهي ما يطلق عليها تقنيات العولمة Technology of globalization. فهذه الشبكات أصبحت مصدرا رئيسيا لثقافة العولمة - بجانب الشبكات التلفزيونية التي ترتبط على نحو أو آخر بالشبكة التكنولوجية، إننا هنا بصدد ثقافة تقنية للتعامل معها فئات خاصة. ولقد فرض هذا الواقع أجندة بحثية جديدة تعكس تكيف البحث الاجتماعي والثقافي مع هذا الواقع الجديد. ولقد سارعت هذه البحوث لإطلاق مفهوم خاص يعبر عن هذا الجانب من ثقافة العولمة، ذلك هو مفهوم «الثقافة الإلكترونية» Cyberculture والتي تشير إلى المعلومات والممارسات المتصلة بعالم الكمبيوتر والإنترنت. كما ظهر مفهوم الفضاء الإلكتروني Cyberspace ليشير إلى العالم الفضائي غير المادي وغير المرتبط بمكان وزمان، والذي تتداول داخله المعلومات الإلكترونية. هذا فيما يتصل بالعوالم الثقافية التفاضلية، أما فيما يتصل بجماعات المثاقين فقد ظهر مفهوم الجماعة الفضائية (الافتراضية) Virtual Community - حيث يذهب الباحثون هنا إلى تقديم مفهوم جديد للجماعة التي كانت تعبر في الماضي على أنها مجموعة مترابطة من الأفراد الذين يشتركون في هدف واحد ولهم واحدة يعيشون معا على قطعة من الأرض. لقد أدت ثقافة العولمة إلى تغيير هذا المفهوم فالتقنية التكنولوجية المعلومات والاتصال قد خلق طبقة جديدة - أو قل طبقة جديدة - تتشكل من قبل من الناس تجمعهم المعرفة بعالم المعلومات. وهؤلاء لا يعيشون في جماعة تجمعها حدود معروفة، ولكنهم لا يعرف بعضهم بعضا. وليست لهم أهداف واحدة، أو مصالح واحدة، كما لا يجمعهم تاريخ واحد أو دمي واحد، ولا يشتركون في معتقدات واحدة¹³. إن كل ما يجمعهم هو ارتباطهم غير عالم المعلومات من دون أن يرى بعضهم الآخر. هنا تظهر جماعات من نوع جديد يشير إليها المفهوم الذي أصبح شائعا الآن، وهو مفهوم الجماعات الفضائية، والتي عرفها Rheingold عام 1997 بأنها «تجمعات اجتماعية تظهر عبر شبكة الإنترنت عندما يدخل عدد كاف من الناس في مناقشات عامة عبر فترة كافية من الوقت، يجمعهم شعور إنساني كاف بحيث يبدأون في تكوين مواقع للعلاقات الشخصية عبر «الفضاء الإلكتروني»¹⁴. إن ما يجمع هؤلاء هو استخدام الشبكة والاهتمام بموضوع واحد والالتزام بالحدود الأخلاقي للفضاء الإلكتروني، ولكنهم يتفاعلون عن بعد، حتى إن كانت فضوليتهم ترتبط بالجماعة التي ينتمون إليها، كما هي حالة الجماعات التي تهتم بتطوير المجتمع المدني وتطوير المشاركة الديمقراطية داخل مدينة معينة، فهذه الجماعات تشبه المستعمرات المكونة من كائنات صغيرة والمتنشرة على الشبكة بحيث تعمل كل منها كيانا مستقلا - وهوائيا - لم يتم أحد بتخطيطه.

وقد يفسر وجود هذه الجماعات بفقدان القدرة على التواصل العياني عبر العلاقات الشخصية غير الرسمية، وهي أثر سلبي من آثار التحديث. كما قد يفسر بمحاولات البحث عن عوالم غامضة تلك الإنسان من قيود مجتمعه، إلى عوالم مجهولة يجد فيها ذاته وخصوصيته. كما أن وجود هذه الجماعات قد يشير تسائلات حول طبيعة المستقبل، وطبيعة العلاقات الاجتماعية في مجتمع الإنترنت، كما قد يظهر تساؤلات حول الآثار الاجتماعية والنفسية التي تترتب على الدخول إلى هذا العالم والارتباط به. ولكن الأهم من ذلك كله هو ما يؤدي إلى تكاثر هذه الجماعات من تركيز لطوة الناتج عن عوالة هذا الجانب من ثقافة التحديث، فمزيد من دخول الأفراد إلى الثقافة الإلكترونية، ومزيد من ولوجهم إلى عالم الفضاء الإلكتروني يجعلهم أكثر خضوعاً لصدور تحكم واحد، ويجعل إمكانيات ضبطهم، بل ومراقبتهم، أمراً ميسوراً، قد يذهب البعض إلى أن هذه العوالم الحرة قد تساعد الأفراد على مزيد من ممارسة حرياتهم، وقد تفكهم من آثار الضوابط المحلية القهرية، ولكن التهرب من الجماعة المحلية إلى عالم الفضاء الإلكتروني يطلق التزاماً تجاه ثقافة المركز، وينزع الإنسان من عواطف الانتماء إلى هوية بذاتها وإلى حضارة بذاتها، ويجعله يأوي بذاته في عالم لا مثاقه من الأضرار وشاوشات العرض.

د - ويدعون ذلك إلى أن تنقل إلى خصوصية خاصة من خصائص ثقافة العوالة، ألا وهي ارتباطها الوثيق بثقافة الاستهلاك Consumer culture، فالمميزات المرتبطة بنشر التحديث تساعد على نشر القيم والرموز وأساليب السلوك المرتبطة بالاستهلاك، ومن ثم فإنها تفرض على المجتمعات الواقعة في إطار الحضارات غير الغربية، صورا من الاستهلاك لم تكن تعرفها لولا عوالة التحديث، كما تفرض فيها ورموزاً وأساليب سلوكية تدعم الول الاستهلاكي. وتطلق منه أسلوباً للتمييز الاجتماعي، وتدفع الناس دفعاً نحو التخليد والتنافس الاستهلاكي emulation. ويساعد على ذلك تحكم دول المركز الرأسمالية في وسائل الاتصال والإعلان.

تحكمها في تحديد طرق التجارة، وسيطرتها على الشركات عبرة القارات، وعلى حركة السلع عبر الحدود الدولية، ويؤدي كل ذلك لا إلى نشر السلع والخدمات وتسويقها، ولكن إلى نشر الأفكار والرموز والقيم التي تدعم الأساليب السلوكية وتدفع الناس دفعاً إلى التنافس الاستهلاكي كما ذكرنا، لمة ضرب من الإمبريالية الثقافية Cultural Imperialism يتوازي مع صنوف الإمبريالية الاقتصادية والسياسية¹⁷.

ولم تكن ثقافة الاستهلاك جديدة في عالم العوالة، بل كانت لصيقة بنموذج التحديث الغربية منذ نشأتها في القرن السادس عشر. فقد كانت الرأسمالية تسعى نحو تحقيق العقالية والقدرة، ونشر الأفكار المرتبطة بالاختيار الحر، على ما يصاحب ذلك من توسع في نظم الإدارة والبيروقراطية. والعمل الحر، ولذلك فقد تطوّر منظور الرأسمالية ونقادها، على حد

مجلة الحداثة وثقافة الاستهلاك الحديثة

سواء، من أن لتحول الرأسمالية - عقلانياتها المفرطة - إلى أداة قهر وسيطرة على حرية الأفراد وحدود خصوصياتهم. فقد أشار ماكس فيبر - وهو منظر الحداثة الرأسمالية الأول - إلى أن نمو العقلانية ونمو البيروقراطية المستمر قد يؤديان إلى أن تضع الرأسمالية «الإنسان» في قفص من حديد. كما أشار منظرو مدرسة فرانكفورت - وتبعهم في ذلك ميشيل فوكو - في تقديمهم للرأسمالية ونزعاتها الليبرالية إلى تحول الإنسان الحديث - الذي أنتجه فكر عصر الأنوار - إلى ضحية عقلانيته المفرطة وحرينه المفرطة. فالحكومات الليبرالية والأسواق الرأسمالية تدعم حرية الأفراد واستقلالهم وسيادتهم على ذواتهم. ولكنها في الوقت ذاته تفرض عليهم - عبر الوسائل نفسها - قيوداً وأغلالاً سلوكية وقهمية، بحيث لا يصبح في مقدور الفرد أن يحقق أي حرية حقيقية. فمصانغ الثقافة الاستهلاكية هم الذين يفكرون له، ويصنعون له عقله، ويشكلون له القيم التي يعتقها، ويفرضون في ذهنه الصور التي يريدون لها أن تستقر. إنهم باختصار يصنعون له قفصاً حديدياً لا تفكك منه، إذا استخدمنا لغة ماكس فيبر، أو يستلضعون العقل في قيود خفية وضمنية، إذا استخدمنا لغة فوكو. ولذلك فإن بعض منظري الثقافة الاستهلاكية يميلون إلى الربط بينها وبين ثقافة الحداثة. ومن هؤلاء Don Slater الذي كتب كتاباً في عام 1997م. نتبع فيه هذه العلاقة بين الحداثة والثقافة الاستهلاكية¹ حيث أكد أن الحداثة التي ظهرت في أوروبا ابتداءً من القرن السادس عشر لم تكن حداثة إنتاج وفكر فطري، بل كانت ثورة استهلاكية. فقد تطلق عالم جديد من السلع اخترق حياة ومنازل فئات اجتماعية أكثر فأكثر. ومع نمو الحداثة وما صاحبها من توسعات استعمارية عبر الزمن، بدأت ثقافة الاستهلاك الحديثة - بما تحمله من قيم فردية ونوعية - تخترق الثقافات التقليدية وتدفعها في البنية الاستهلاكية للثقافة الحديثة، وبناء على ذلك فإن ثقافة الاستهلاك - من وجهة نظر سلاتر - ليست ظاهرة بعد حداثة كما ينعكس في اهتمام المفكرين ما بعد الحداثيين بها، ولكنها ظاهرة ملاصقة للحداثة منذ نشأتها، وهي ظاهرة صاغت الحداثة عبر تخطيطها حدود الزمان والمكان، لتخلق مجتمع كوني.

هـ - وتعمل ثقافة المولة على خلق نماذج وسبع موحدة عبر العالم، كما تدعم نظاماً للصور الذهنية Images حول موضوعات خاصة لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالسلع الرأسمالية. ولعل هذا هو ما يميز ثقافة الحداثة في صورتها الأخيرة، أو قل المولة في مجلياتها المعاصرة.

لقد كانت النمذجة الثقافية عبر العالم تتجلى، عبر التاريخ الطويل للحداثة، في مجالات الحياة المختلفة، ففي المجال الاقتصادي ظهرت أنماط موحدة للأسواق، حيث حلت الأسواق الحديثة ذات الطابع الرأسمالي محل الأسواق التقليدية، كما ظهرت صور موحدة من التبادل النقدي عبر البنوك وما أبدعته من نظم للتحويلات النقدية أو للصرف من الأرصدة البنكية.

وفي المجال السياسي انتشر نموذج الدولة القومية، كما انتشر النموذج الحداثي في الحرية والديمقراطية. هذا بصرف النظر عن الطريقة التي طبق بها في المجتمعات غير الغربية. وفي المجال الثقافي ارتبطت الحداثة بقيم العمومية والفردية، وانحلت من علاقات وروابط المجتمعات المحلية التقليدية وأشكال الترابط القرابي التقليدي. لقد كانت الحداثة، وهي تنتقل عبر العالم، نموذجا عاما تتفرع عنه نماذج في مجالات الحياة المختلفة. وبذلك فإنه يسع أن نقول إن عولة الحداثة كانت محاولة لنمذجة العالم على نرب واحد، وعلى طريق واحد بصرف النظر طبعاً عن النتائج المترتبة على هذه المحاولة.

وإذا كانت النمذجة قد صاحبت عولة الحداثة منذ بدايتها الأولى، فإن الصورة المعاصرة من هذه العولة تخلق نمذجتها الخاصة، يساعدها على ذلك التطور الهائل في وسائل الاتصال والواصلات ونظم المعلومات.

فتمتة تحليلات لأليات جديدة ترتبط بنشر أساليب حياة وطرائق أداء للنموذج الأمريكي. فقد كثر الحديث في السنوات الأخيرة حول ما يسمى بالكتروناتية Modernization. ففي العام 1992 أصدر جورج رتزر كتاباً بعنوان «اللكتروناتية والمجتمع» عرف فيه اللكتروناتية بأنها «العملية التي يعقظهاها لتتشر المبادئ الخاصة بالعلماء السريع، وتصبح سائدة في قطاعات أوسع من المجتمع الأمريكي وأتية أوضاع العالم، وتحتل المبادئ التي أشار إليها رتزر، الكفاءة، والتنويع، والحاسبية، والاعتماد بالعموم، والضيقة، باستخدام تقنيات غير بشرية. وتشكل هذه المبادئ العقلانية المميزة لللكتروناتية التي تنتشر عبر العالم هي عملية أحادية الجانب يجري من خلالها تصدير التجديدات الأمريكية عنوة إلى معظم أرجاء الدنيا»^(١).

وهكذا تصبح اللكتروناتية نموذجا يجري من خلال وضع صيغة أمريكية للعلماء، من حيث توجيهه وطريقة تقديمه وطريقة شرائه وطريقة تلقيه، ووضع نموذج أمريكي للمشروع التجاري القائم على العقلانية والتنويع والضيقة، وتوسيع الهوة بين البائع والمشتري، وتحويل العلاقة بينهما إلى علاقة تظل من أي صورة من الشخصيات والمواقف، وكان هذا النمط من العولة هو محاولة لإدخال بقيه المجتمعات - أو على الأقل قطاعات منها - إلى القفص الحديد للعلاقات الرأسمالية، وخلق معارف وأساليب عمل وأساليب أداء من شأنها ضغط الانفعال والمناطف والمحب من المجتمعات اللاأرسمالية، أو على الأقل من قطاعات معينة منها، وخلق الوهم بأن هذا النموذج الأمريكي هو مفتاح السر نحو النجاح والتقدم. ولقد طور رتزر الآراء التي طرحها عام 1992 في كتاب صدر في العام 1998 بعنوان «أطروحة اللكتروناتية، إيضاحات وتطويرات»^(٢). وأوضح رتزر في هذا الكتاب كيف تتحول المبادئ اللكتروناتية إلى مبادئ تسود قطاعا أوسع من المجتمع، ولا تخلق نظم الأداء في مجال التجارة وخدمات تقديم الطعام فحسب، بل في قطاعات أخرى كالعليم والسياحة، ونقطة البداية عند رتزر هي

نوعية الخدمات ونوعية الخدمات الوظيفية

مفهوم «طرائق الاستهلاك الجديدة»، وهو مفهوم يشير إلى «الأشياء التي يملكها الراسماليون والتي يعتبرونها ضرورية للمستهلكين من أجل أن يستهلكوا»⁽³⁴⁾. من ذلك، مثلاً المطاعم التي تقدم الوجبات الترخيصة، و«بطاقات الائتمان» والمحللات الضخمة متعددة الأغراض Mega-Malls وشبكات التسوق عبر التلفزيون وعبر الفضاء الإلكتروني. إن انتشار هذه الأساليب لا يشير إلى انتشار لأساليب تجارية جديدة أو أساليب استهلاكية جديدة فحسب، ولكنه يشير إلى انتشار أساليب ثقافية ورمزية، ويغير من أساليب الناس في الحياة وفي العمل وفي علاقاتهم بعضهم ببعض، ويفرض أعباء استهلاكية، حيث يدفع الناس إلى استهلاك أكثر من حاجاتهم (في حالة التسوق في المحلات الضخمة) وإلى صرف نفود لا يملكونها أصلاً (في حالة بطاقات الائتمان) وإلى استهلاك سلع لا يحتاجون إليها، وتناول أطعمة تحت ضغط الإعلان والدعاية، وفي كل الأحوال تتبدل الحياة ويدخل الناس في عالم جديد هو عالم ماكديونالدز، وهو عالم لثقفي فيه العلاقات الأسيلة تحت طغيان مظاهر الترف والتفاعل بالرمز والإشارة عن بعد، واستبدال لغة العلامات والرمز السلوكي (تساؤل طعام معين - استخدام بطاقة الائتمان - الشراء من أسواق معينة - شراء ماركات معينة، بلغة الكلام).

ويذهب روتزر إلى أبعد من ذلك بالقول إن عالم ماكديونالدز هذا لا يقتصر على عالم الأعمال والتجارة، ولكنه يفرض صيغة أمريكية قابلة للانتشار في مناهج الحياة الأخرى، فهي تتكرر في مجال العمل وفي مجال التعليم وفي المجال السياحي، وحتى في المجال المعرفي. ففي سوق العمل نجد صيغة أعمال مالك تصبغ سوق العمل حيث يتحول العمل إلى أداء وظيفي ينتشر فيه التعامل من خلال الكتابة. ويتكون العمل في هذه الحالة من سلسلة من المهام البسيطة التي يتوقع العامل أن ينقذها في زمن معين، وبكفاءة تامة، وإلا تعرض للعقاب المباشر. لأنه خاضع لرقابة صارمة تستخدم فيها التكنولوجيا، وكثيراً ما تتلأس المسافات بين العمال والعملاء، حيث يقوم العملاء في بعض الأحيان بجانب من العمل (كان ينطس العمل من بقايا الأكل في سلة المهملات، أو يأخذ طعامه إلى طاولته، أو أن يعين خزان سيارته بالبنزين بنفسه). وفي المجال التعليمي - خاصة التعليم العالي - يخضع النظام التعليمي لمطالبات التميز والكفاءة والحاسبية والضيقة، حيث تعمل الجامعات على الحد من مظاهر الضلوية، وتحرم على أن يحصل الطلبة على درجاتهم الطمية، وتسهل للطلبة الحصول على الخدمات التعليمية. بل إن الأساتذة أنفسهم يشبهون عمال مطاعم مالك، حيث يؤدون أعمالهم من أجل إعادة إنتاج المعرفة، لا من أجل خلقها، وفي المجال السياحي لا يبحث السياح عن الجديد والأسيل كما يزعم البعض، ولكنهم يبحثون عن شركات لتطم لهم رحلاتهم بدرجة من الكفاءة والدقة والحاسبية والضيقة على فرار نظام مالك، وحتى الباحثون عن المعرفة - في العلوم الاجتماعية خاصة - يعملون على طريقة مالك في الحصول على المعرفة المرمقة.

وهي تنظيم البحوث بطريقة منهجية على النوازل نفسه الذي ينظم به عمال مالك شغلهم. هالباخت يعرف مكونات بحثه كما يعرف عامل مالك مكونات شغلته. وهكذا يظل نموذج مالك برأسه في مجالات عديدة من الحياة الاجتماعية والثقافية، بحيث تصبح سطوته لا على القطاع التجاري والصناعي فحسب، ولكن على المجتمع كله.

و - وإذا كانت ثقافة العمولة تتمحور حول الحياة على غرار السوق، وتنزع عن عالم الحياة العلاقات الاجتماعية التي كانت تعرفها المجتمعات المحلية والتي تقوم على الشعور المشترك بالهوية والاستمرار في الوجود والتجمعية. وإذا كانت ثقافة العمولة في صورتها المعاصرة تستبدل السوق بالمجتمع المحلي، فإنها تخلق عالماً من التهويمات والزيغ الذي ينشأ بين أفراد يتفاعلون داخل سوق. ومن ثم فإن جهودهم ينصب على جلب المكاسب لا على تكوين حياة لها أهداف واحدة. هنا تلعب التمثيلات المنطوية (أو صور المحاكاة) Simulations والصور الذهنية Images للمنطقة دوراً أساسياً في صياغة أشكال التفاعل بين البشر. وقد أكد منظرو ما بعد الحداثة هذه الظاهرة، فقلد صاحبيت الحقبة المتأخرة من الحداثة - التي يطلقون عليها ما بعد الحداثة - صوت روج الإنتاج وموت القدرات الخلاقة وموت المعنى، وتحول الواقع إلى نماد وصور وتمثيلات منطوية. ساعد على ذلك التكنولوجيا المتقدمة ووسائل الاتصال، وطابع البشر في عالم ما بعد الحداثة الذين يفضلون العالم التخيل على عالم الواقع. كما تقابل - على ما ذهب Handkillard - بين عالم التمثيلات الواقعية Representations وعالم التمثيلات المنطوية Simulations. وفي عالم ما بعد الحداثة تلمس الأعيرة الأولى. فالمسور لها قدرة هائلة على تمثيل الواقع، أو هل تقل القدرة الجدلية للتمثيلات الواقعية والتي تشكل وسائل - مفهومة وجلية ومنظورة - للواقع. وتضي العلاقة بين الدال والمدلول، بين المعنى والواقع. وبينما يناضل الواقع لتشرب التمثيلات الغيالية واعتبارها تمثيلات واقعية، إلا أن التمثيلات للمنطوية بعيد صياغة هذه العملية في تمثيلات جديدة. وهكذا يتحول الواقع إلى سلسلة متصلة من التمثيلات الوهمية أو الصور التي لا تكون مجرد انعكاس للواقع. ولكنها تسمح هذا الواقع وتنعمة من الظهور بل تتحول هي نفسها إلى مجرد تمثيلات وهمية لا علاقة لها بالواقع⁽¹⁾.

ولسنا هنا في معرض الحديث عن عالم ما بعد الحداثة، ولكن لزمنا الإشارة إلى هذا الفكر النظري الجديد، لكي نترك طبيعة العالم الجديد الذي تطلقه الحداثة في صورتها الشاذرة، ألا وهو عالم الصور والتمثيلات الزائفة التي يستبدل الناس الواقع بها، وتشدهم إليها شداً، فإذا هم أسرى عالم جديد يخلو من المعاني الحقيقية ويؤخر بالصور والعلامات. فهذا العالم يشكل طرفاً جديداً، أو قل هو الواقع ممسوخاً ومشوهاً.

في هذا الطرف الجديد يتشكل وهي الأفراد كما تتشكل مشاعرهم وتصوراتهم في ضوء الإشارات والعلامات التي تبث عليهم من عالم من المحاكاة أو التمثيلات غير الواقعية. ويركز

علمة الباطن وتفكيكها الثقافية الوطانية

هذا العالم على تقديم صور أو نماذج تتحول بالتدريج إلى أنماط جامدة لا لجماليات بعينها، وإنما هي أنماط تتداول عبر العالم. فشمسة نماذج للبهيم السميد، وللملاقات بين الناس، والوضعات، والموسيقى، والفن، والسياسة، والدين. يبعث هذا العالم المتخيل بصور وإشارات عن كل هذه المجالات وغيرها، فيتعمد العقل والشعور، وتتلاشى الميادانات بين عالم الصور وعالم الواقع. ليس الواقع هنا هو ما نراه ونعيشه ونحسه، وإنما الواقع هو ما نشاهده ممسوحاً، وما نتذكره عبر بنوك الذاكرة، وعبر نماذج الضبط والتحكم التي تتحكم فيها من بعد أو عن قرب، وكما يذهب بوديلار، فإن هذا الواقع يعاد إنتاجه بأعداد لا متناهية من المرات، وهو لا يحتاج لكي يعيد إنتاج نفسه إلى أي مصدر عقلي، فلم يعد هذا الواقع يعيش على مثال، فهو المثال ذاته، إنه يجسد صوراً عليها Simulacra، وكأنها نسخة وحيدة ليس لها أصل، يعاد إنتاجها من دون الإشارة إلى سببها أو من دون إرجاعها إلى مثال أو مرجعية⁽¹⁾.

يتصرف الناس في هذا الطرف الجديد إلى عالم الصور، بفضلونه على عالمهم العيش (قد يفضل الشخص مشاهد أفلام الفيديو أو الذهاب إلى السينما على ذهابه إلى العمل أو على زيارة صديق)، ويهتمون به دون حبه (قد يشاهد المرء نشرة الأخبار من دون اهتمام بالسياسة أو حتى بالثانية)، وكلما اندمجوا فيه تآكدت في أذهانهم الصور والنماذج التي تبت عبر هذا الواقع المتخيل. Robert Aron، حيناً مثلاً على ذلك من الصور التي تأتينا عبر هذا الواقع من الرأى، لا شك أنك سوف تكتشف أن المرأة هناك ليست زوجتك أو اختك أو أي واحدة ممن تعرفهن، وإذا وجدت فتنة في واحدة من هؤلاء، فلن تجد الصفة الأخرى، إذا وجدت نعافة الجسد ورشاقته فلن تجد الوطانية على معارضة التمازين الرياضية، وإذا وجدت هذا وذلك فلن تجد من تستخدم الصابون ماركة كذا أو أحمر الشفاه ماركة كذا، وهكذا فلن تجد هذه المرأة في عالمك، ولكنها موجودة في هذا العالم المتخيل. وفل مثل هذا من مختلف الصور والنماذج التي تفرس في عقولنا، صورة الرجل السياسي المحنك، وصورة الرجل المعصري القادر على التعامل مع الآلات والعصر، وصورة رجل الدين الذي يضحى من أجل الإنسانية، وصور متعددة من الصحة والجمال والافتخار والسواء، وصور أخرى عديدة تغطلك فيها عناصر من هنا وهناك فلا تدري أي حقيقة هناك.

وهكذا فإن ثقافة العزلة، أو قل ثقافة الحداثة في صورتها المعاصرة، تغلق علينا جديداً، وتعاكس مع جوانب في عالم الاقتصاد وعالم السياسة على تطوير كونية جديدة، ولكن ثمة وجهها آخر للعملة يجب أن ننظر إليه، فربما تكتشف أن هذه الكونية الجديدة لا تعمل على توحيد العالم بقدر ما تعمل على تفكيكه.

دعنا ننظر في حال الثقافات المحلية (الوطنية) لتتصرف على وجه العملة الأخر.

ثالثاً: الثقافات الوطنية: اطلاق إلى التفكير والتأكل

قد يوحي لنا التحليل المسبق بأن صعوبة الحداثة هي أليات مستمرة لتوحيد العالم، أو على الأقل خلق أفاق للتشابه في مجالات الاقتصاد والسياسة والثقافة. هذا حق، ولكن من الحق أيضاً أن ثمة أليات أخرى تعمل على تشكيل الثقافات الوطنية، وعلى خلق استقطابات وصراعات داخل هذه الثقافات، بحيث تتحول المجتمعات الضعيفة التي تبحث عن هويتها الثقافية والاجتماعية وسط خضم العولمة إلى بؤر للصراع والتخاصم. تظهر هذه البؤر جلية على أطراف الدائرة، أي في المجتمعات التي تقع على أطراف النظام الرأسمالي العالمي. ويبدو العالم الذي تخلفه صعوبة الحداثة موحداً عند القمة، مفرقا عند القاع. فعند القمة تظهر استقطابات (أو اندياحات) ثقافية واقتصادية وتكنولوجية تخلق بدورها أطراً للتشابه، ولكن عند القاع يظل البحث عن الهوية، وعن التاريخ، وعن القومية، وتظل عملية التوحيد التي تشهدها عولة الحداثة بعيدة المنال.

ولأن نظريات الحداثة وعولمتها هي نظريات مركزية، فستبدرها المراكز المتقدمة في العالم الرأسمالي، فإنها لا تستشعر عمليات **التأكل والتفكك** التي تتمرض لها الثقافات المحلية، خصوصاً عند أطراف العالم، وجل ما يشهد هؤلاء بدمر حول فكرة محورية مؤداها أن أي صراعات لتخلق داخل مجتمع العولة بدماء كانت محلية أو مركزية هي بشكل أو بآخر تعبير عن الحداثة، فهي ردود فعل لم تكن لتظهر في الأصل لولا هذا التوجّه الكوني الجديد، فما يشغلهم ليس بناء الأمم في الداخل، بقدر ما يشغلهم التعبير عن ظاهرة العولمة وتأكيد وجودها، وتأكيد عدم إمكان إجراء تحليلات بعيدة عن طرفها الحاضر، لتتأمل قبل أن تستلغس في هذه القضية جانباً مما يطرحه منطرو العولمة حول العلاقة بين ما هو مركزي عالمي وما هو محلي قومي. نستطيع أن نحصر ثلاثة مناح في النظر إلى هذه العلاقة:

١- يتبلور المنحى الأول من فكر همانويل والرشتين، فهي مقالته الموسوم «الثقافة كساحة نزال أيديولوجي في النظام العالمي الجديد»^(١)، يؤكد أن التكامل في النظام العالمي، أو وجوده على النحو الذي هو عليه لا يعني عدم وجود اختلافات ثقافية داخلية. بل إن عمليات تشكيل الثقافة داخل النظام العالمي تخلق أطراً لتعميد وتدعيم النظام العالمي وتأكيد وجوده، وتخلق من ناحية أخرى أطراً تميز الثقافات الوطنية وتأكيد وجودها. وهنا يبدو الاستقطاب جلياً لعضده الأطر الثقافية القائمة وتؤطر له. ويشرح والرشتين هذه الفكرة بفحص الأطر الثقافية التي ظهرت عبر تاريخ النظام العالمي، حاصراً إياها في قطبين رئيسيين: العمومية (تشر القيم العامة التي تتجاوز الجنس واللغة والدين) من ناحية، والتزعات العرقية والأثنية من ناحية أخرى. ولا تتنازع هذه التباينات على أرض العركة الأيديولوجية فإنها تنتج ما يبرز النظام الرأسمالي واستمراره من ناحية، وما يبرز الاختلاف والتنوع داخله من ناحية أخرى، فبينما

مواصلة الديالكة وتفكيكها المعاداة للوطنية

تظهر القيم العمومية التي تدعو إلى الأفكار المتعلقة بالتعايش والتواطنة وحقوق الإنسان واحترام سيادة الدولة والتي يتأسس من خلالها العالم في منظومة دولية تضم دولة وطنية تسود فيها المبادئ نفسها، بينما تظهر هذه القيم العمومية، تؤكد الأيديولوجيات الخصوصية مبدأ عدم المساواة عندما توصف مجتمعات بعينها بأنها أدنى مرتبة أو جماعات بعينها (كاثرة مثلاً) بأنها أدنى مرتبة. ويتجلى الاستقطاب الثقافي والأيديولوجي بين أنصار التحديث الذين يرون في نشر ثقافة الحداثة طريقاً للنمو والتقدم وبين نظاد التخريب الذين يركزون إلى التراث في دفاعهم عن أيديولوجياتهم البدائية. كما يظهر الاستقطاب أيضاً في تفسير موقف العمال وإخضاعهم داخل النظام العالمي، إما من خلال الدفاع عن قيم العمل والكفاءة اللازمة للحداثة الحقبة للعمال، وإما من خلال إبراز الظلم الواقع على العمال وتدني مكانتهم الاجتماعية. ويتجلى الاستقطاب كذلك في رسم صورة الحداثة حيث تؤكد أيديولوجيات على مساندة مبادئ الحداثة الغربية في حين تدعو أيديولوجيات أخرى إلى العودة إلى التراث. وأخيراً يتجلى الاستقطاب في تبرير اللامساواة داخل النظام العالمي وتبرير سيطرة الثقافة التي يقرؤها على جميع الثقافات في مقابل الدعوات التي تبرز اللامساواة في توزيع الثروات أو التي تلعب فكرة **ثقافة تفوق** على ثقافة أخرى، وهكذا نجد أن الثقافة تخلق مجالاً للتبرير أو المعارضة، والحوار الاجتماعي موطوعات غايتها الهيمنة تعضيد الاستقطاب بين ثقافة النظام العالمي والثقافات المحلية من ناحية، وداخل الثقافة الواحدة في المجتمع الواحد من ناحية أخرى. وغايتها من ناحية أخرى تعضيد النظام الكوني والتعبير عن وجوده. فالأيديولوجيات المتصارعة هي في النهاية تعبير عما هو كوني، حتى إن كانت تدفع بالصراع نحو معارضة ما هو كوني. فالأيديولوجيات الوطنية هي العالم الحديث «لا تعقل حضارات الماضي الطاغية، ولكنها تعبير مبهم عن الحاجة إلى الاندماج فيما هو كوني...»^(١٧) فالكونية يمكن معانيتها في الخصوصية والعكس صحيح^(١٨).

ويسير على النوازل نفسه روبرتسون الذي يؤكد على ما يسميه بـ «ثقافة الكونية والخصوصية»، فكل ما هو محلي يتضمن رؤية ما للعالم، كما أن كل ما هو كوني يتضمن رؤية للخصوصية. وبذلك فإن العولمة - ضد روبرتسون - تعمل على «تحويل الخصوصية وتخصيص الكونية»^(١٩).

فكل ما هو عام هو خاص بالضرورة، وكل ما هو خاص هو عام بالضرورة. يتضح ذلك في حالات وظواهر عبر العالم يستشهد بها روبرتسون للتدليل على وجهة نظره. من ذلك مثلاً حالة اليابان التي أسهم فيها الدين (لهو معتقد بابائي خاص) في بناء نمط الانضباط الاجتماعي في الموقف العالمي يعتمد على الدمج الانتقائي والتوفيق للأفكار من الثقافات الأخرى بطريقة يجري بها تخصيص ما هو كوني. وهي عملية يرد نتائجها النهائي للعالم

يوسفه إسماعيل يابانيا خالصا فيما هو كوني. وعلى النوايا نفسه يفهم روبرتسون الحركات الأصولية لا على أنها حركات الانفصال عما هو كوني ولكنها مظهر من مظاهر الكونية. فكل عمليات البحث عن «أسس» تتعلق بالتراث أو الهوية أو الوطن أو الجماعة المحلية، بل حتى صور الحنين إلى الماضي. كل هذه العمليات هي مظهر من مظاهر العولمة. فما الحركات الأصولية إلا طرق «المعشور على مكان» داخل العالم ككل³⁴. إنها قواهر جدائية - أو ما بعد جدائية - تعكس الخصائص للعدالة (كالاتمكاسية في استلزام التراث والاختيار في محاولات الإصلاح الكوني)³⁵.

٢ - يقدم أبادوري منظورا آخر للتفسير العلاقة بين ما هو معطي وما هو علي. يدور هذا المنظور في الفلك نفسه، وإن استخدم لغة أخرى. لقد طرحنا من قبل أفكار أبادوري عن التدفقات الجدائية الكونية التي تتجاوز حدود الدول لتخلق صوراً من التوحيد الاقتصادي والأيدولوجي والفكري والتقني. وتتفاعل هذه التدفقات مع الثقافات المحلية في ضوء عوامل ثلاثة: الأول يتصل بقوى الرأسمالية المعاصرة التي تسمح بالاتصال بين العمل والتكنولوجيا والتمويل، والثاني يتصل بعدم الانتماء بين التدفقات الكونية التي لا تتفاعل مع الثقافات المحلية بالدرجة والعمق أنفسهما (مثل عدم الانتماء بين تدفقات التكنولوجيا وتدفقات الفكر والأيدولوجيا، أو عدم الانتماء بين تدفقات التمويل وتدفقات التكنولوجيا)، والثالث يتصل بالعلاقة غير المنتظمة بين النزعات الوطنية (القومية) وبين الدولة.

في ضوء هذه التغييرات الثلاثة، تتحدد العلاقة بين ما هو كوني وما هو علي. وتدور العلاقة حول قضية التشابه والاختلاف، أو بين الهيمنة التي يفرضها النظام العالمي من خلال تدفقاته وبين التعددية الثقافية، فالثقافات الوضعية تولد حركات شاعرض الهيمنة والتشابه وتؤكد على الاختلاف. وتأخذ هذه الحركات أشكالاً انفصالية (محاولات الانفصال عن الدولة القومية في إسبانيا والفرن و الهند وسيرلانكا على سبيل المثال)، أو أشكالاً ثورية (الحركات الأصولية). إن هذه الصور من التمرد تؤكد إمكان قيام الدولة على نحو مختلف. ومع أنها حركات تقاوم الهيمنة الكونية، إلا أنها تستخدم ما هو متاح من تدفقات كونية. يتضح ذلك من طبيعة العلاقة بين هذه الحركات وبين الدولة القومية (التي تعال الهيمنة الكونية)، فكلتاهما (الحركات الثورية والدولة) تستخدم التدفقات الكونية وفقاً للإمكانات المتاحة لكل طرف. وهي ضوء ما هو متاح من تدفقات، وهنا يتحدد التفاعل بين الدولة والحركات الثورية في مسلكين: مسلك داخلي حيث يعمل كل طرف على القضاء على الطرف الآخر، ومسلك خارجي يتمثل في تصعيد هذا الصراع على مستوى كوني من خلال استخدام كل طرف للتدفقات الكونية (تمثل حالة الأفراد نموذجاً لهذا المسلك). وليس هناك من حل لهذا الصراع بشقيه، فهو يستمر إلى ما لا نهاية في ضوء معطيات الصراع على أرضية من فرضى الرأسمالية التي ليس فيها يقين في أي شيء³⁶.

محطة الزلازل وتعددية النماذج الوطنية

٢ - ولم يتضح في الرايين السابقين أن ثمة مواجهة بين ما هو كوني وما هو محلي، ولكنه صراح أو تضاد يصب في النهاية في محسب العالمية، ويجسد الرأي الثالث فكرة المواجهة بين الإقليمية والعالمية، وهو رأي يتطور على نحو واضح في كتاب بنيامين باربر عن التواجهة بين عالم «مالك» والجهاد الإسلامي^{٣٢}. يمثل عالم «مالك» والجهاد تعطين مثاليين أحدهما يشير إلى الموقف العقلاني للحدثة المعاصرة (عالم مالك)، والثاني يشير إلى الموقف اللاعقلاني للإقليمية الضيقة (الجهاد الإسلامي). يمثل عالم مالك عند باربر دنيا العولة، أو الثقافة العالمية التي تسيطر عليها النزعة الاستهلاكية والإنتاج الصناعي والشركات متعددة الجنسية وتكنولوجيا المعلومات، وتكنولوجيا الإنتاج للمصنوع (السينما والتلفزيون والتصدير) وبوسائل الاتصال الجماهيري. أما الجهاد فإنه يشير إلى كل صور مقاومة الحدثة، حتى إن كانت داخل المجتمع الغربي نفسه، كالنزعات الإقليمية بصورتها العامة أو الضيقة، أو كانت في إطار المجتمعات الاشتراكية كالمجتمع الصيني والديمقراطيات الآسيوية في اليابان والهند وكوريا، أو كانت في إطار الديمقراطيات الناشئة على أنقاض الدول الشيوعية في البلقان وأوروبا الشرقية، أو كانت في الأصولية الإسلامية التي أخذت منها كلمة الجهاد نفسها. ومن الواضح هنا أن مفهوم الجهاد لا يشير إلى معناه الحرفي كما هو مستخدم في «الأصوليات الإسلامية»، ولكنه يشير إلى الصور المختلفة لمعانيد الحدثة أو لمقاومة العولة. ويبدو العالم هنا وكأنه يطرح نموذجين، نموذج العولة الذي يرمز إليه التكنولوجيا بأنماطها ومفاهيمها وثقافتها، ونموذج الجهاد الذي يعكس خصائص متناقضة (الإقليمية الضيقة - اللاعقلانية - والتضاد).

ويشابه النموذجان ما في حوار وجعل مستمر، والنتيجة هي ضرب من الطغيان الجديد الذي «يحسم الديمقراطيات». طغيان يتراوح بين سيادة «النزعة الاستهلاكية التي تفرض قيودها بطريقة خفية وبربرية شديدة التوضيح والصراحة»^{٣٣}. وبين عالم الجهاد الذي «يقطع الاستقلال الجماعي من حرية المواطنين الأفراد الإيجابية»^{٣٤}. وقد يفهم من هذا الطرح أن هذا الرأي يضع ثقافة الحدثة العالمية على المحك نفسه لنقد ثقافة الجهاد السامية نحو تأكيد الهوية المحلية. لا اعتقد أن هذا الفهم صحيح، إذ إن باربر قد اختتم كتابه بفصل بعنوان «ضمنان الديمقراطيات داخل عالم مالك» يبحث فيه عن أسس لتحقيق الديمقراطيات داخل الثقافة التكنوية الحديثة. ويظهر في بداية الفصل اقتناع برأي رستون Wilson الذي قدمه في كتابه «أفول السيادة» والذي يقرر فيه أن «عصر المعلومات يعطي السلطة للشعب على نحو سريع... (ويحفل)... المزيد من الحرية الإنسانية»^{٣٥}. ومن ثم يعرض المؤلف في توضيح الطرق التي تحقق هذه الحرية الإنسانية، مثل حصول الأفراد على المعلومات، وتعزيز الاتصال بينهم، وتقوية المجتمع المدني عبر تكنولوجيا المعلومات، مركزاً في ذلك على مفهوم المجتمع المدني الكوني الذي جرى القضاء عليه عبر هيمنة الاستهلاك الحديث من ناحية، والإقليمية الضيقة

من ناحية أخرى، فالديموقراطية القوية الكونية تحتاج إلى «عولمة منهجية للمجتمع المدني» تجري عن طريق «اكتشاف» نماذج مناسبة على المستوى القومي، كي تصبح قابلة للعولمة⁽³⁷⁾. فالديموقراطية القائمة على هذا النمط من المجتمع المدني هي أمثلة الوحيد لتتخلص من قطبي الهيمنة في العالم المعاصر.

من الواضح أنه رغم الخلاف بين هذه الناحية الثلاثة في التعامل مع واقع الثقافات الوطنية في إطار العولمة، إلا أن ثمة إجماعاً - ظاهراً أو ضمنياً - على أن العولمة قدر لا سبيل إلى الخلاص منه، وأنها في النهاية قائمة لا سبيل إلى دمجها. فكل صور مقاومة العولمة هي مظهر لها، أو هي تعبير عن الموقف من الآخر المختلف داخل سياق المنظومة الكونية، أو هي طرح لبدل غير مرغوب فيه، وهي كل ذلك لبرير أيديولوجي يصور الهيمنة الجديدة التي تفرضها عولمة الحداثة في صيغها المعاصرة، ويغفل هذا التبرير الأيديولوجي - إن لم يكن هو محاولة في الأصل لطمس ذلك - موضوعين هاميين في التعامل مع هذه القضية: الأول يتعلق بصور الاستغلال وعدم التكافؤ التي تفرضها عولمة الحداثة منذ نشأتها وحتى الآن، والثاني يتعلق بالدور الذي تلعبه عولمة الحداثة لا في تحطيم الثقافات الوطنية وإنما في إدخالها في عالم من الصراعات والتنافسات التي تجعل كل ثقافة تطحن بعضها بعضاً ويأكل بعضها بعضاً، في الوقت الذي تسترقب فيه نواتها وتستهلك نواتجها. وإلى استقيض في مناقشتنا قضية الاستغلال الاقتصادي والسياسي الذي تمارسه عولمة الحداثة، فقد نشط عدد ليس بقليل من علماء الاجتماع والاقتصاد، منذ خمسينيات هذا القرن وحتى وقت قريب، بتوضيح الأسس غير المتكافئة التي يقوم عليها تقسيم العمل الدولي، والدور الذي تلعبه الرأسمالية المتمركزة في أوروبا وأمريكا الشمالية واليابان في دمج التكوينات غير الرأسمالية وامتصاص هوائيتها وتحويلها إلى مركز العالم الرأسمالي لتحدث التنمية في المراكز والتخلف في الأطراف (فرانك)، أو لتسهيل عمليات تراكم رأس المال على المستوى الدولي (سمير أمين)، أو لتدعيم نظام رأسمالي عالمي يعرف بتقسيم العمل الاقتصادي والتنوع الثقافي (والرشدين)⁽³⁸⁾. كما قام هؤلاء وغيرهم بتحليل الدور الذي تلعبه الشركات عابرة القارات في تدويل رأس المال، ومن ثم التأثير في سيادة الدولة التي تصبح في هذا الطرف في وضع يعيل إلى الضعف أمام قوة رأس المال⁽³⁹⁾. وساهمت كل هذه الإسهامات النظرية - التي شكلت جل الوعي المرتبط بالتنمية الاجتماعية والتخلص من التخلف في العالم الثالث في الستينيات والسبعينيات - في إلقاء الضوء على الدور الذي تقوم به الرأسمالية العالمية في استقلال الشعوب الضعيفة وفي جرها إلى هوة سحيقة من التخلف والتهمية.

الأمر الذي يدعو إلى الاستغراب حقاً هو أن يخبر هذا التيار تحت وطأة خطاب عولمة الحداثة المعاصر، ويتحول حديث العولمة إلى تحليلات تصور التجانس على المستوى العالمي.

موجة اليأس وسحب النقابات الوظيفية

والأزمات التي يتحول بها «الحلبي» إلى «الكوني». حقيقة أننا قد تصادف نغمة مطبوعة للرأسمالية في بعض خطاب العولمة، خاصة خطاب النشورين الذين أشرنا إلى بعضهم قبل قليل، والذين كرسوا جل أعمالهم لتحليل صور الاستغلال الاقتصادي في الرأسمالية العالمية. يتضح ذلك في تأكيد والترشتين على ما يسميه بالحركات المضادة لهيمنة السوق الرأسمالي anti-systemic movements، أي الحركات التي تعادي الرأسمالية كالأشورية الماركسية.

والحركات التي تدافع عن حقوق الأقليات والنساء والضعفاء، والحركات المعاصرة للحفاظ على البيئة، **وحجبتها نقاد العولمة وتعصد السيل بالنتظام الرأسمالي** نحو غايته المحتومة^(١٠). كما يتضح أيضا في تأكيد سمير أمين على أهمية تكتل اليسار الاشتراكي في مواجهة الرأسمالية ومضلة الحداثة. فالإجابة «الإنسانية والتقدمية» عن مشاكل العالم المعاصر، تستوجب إقامة أهمية جديدة بين شعوب قادرة على إنتاج نظام من القيم الإنسانية حقا، استكمالاً لأثر عصر الأنوار والحركة الاشتراكية... فهذا هو السبيل الوحيد لبناء جبهة فعالة ضد أهمية رأس المال الكونية الرافضة والمضادة لنظام القيم الذي ينتج عنها^(١١).

نلاحظ إذن نقدا للرأسمالية في كتابات منظري النظام الرأسمالي، هذا صحيح. ولكننا لا نجد في كتاباتهم هذا التركيز على الاستغلال الذي يقع على الإنسان في أطراف العالم، والذي كان محل اهتمامهم في الحقول «الصالح» والخاص من القرن العشرين.

قد يقال إن هذا الوقت يرجع إلى أن زمن التبريد في الجوانب الاقتصادية البحتة قد ولى، وإنما تعيش عصر الثقافة، ومن ثم فإن خطاب الثقافة استبدل بخطاب الاقتصاد، هذا حق. ولكن ممكن الخوف هنا أن يتحول الخطاب النقدي لرأس المال والأيدولوجيات الصاحبة له إلى جزء من خطاب العولمة، بحيث يخلق الطريق أمام النشاطات اليومية المناهضة للعولمة. لقد كان الأهل معقودا على هؤلاء في ألا يهتروا من مصطلحات خطابهم. وألا يهتروا الموضوعات ما بعد الحداثية في خطاب العولمة، ذلك أن خطابهم القديم كان خطابا للعولمة أيضا، فأحد الأبعاد الأيديولوجية لخطاب العولمة المعاصر هو أن يمتص صور النقد ويستدمجها داخل خطاب واحد ينتهي دائما بأن الأمور تسير إلى وحد، وأن العولمة هذه قدر كان وسيظل باقيا. وربما يكون سمير أمين من بين أكثر نقاد الرأسمالية وعيا بذلك إذ يؤكد في نقده لمقاهيم ما بعد الحداثة - خصوصا نقده لأيديولوجيات الاتصال - التي تسكت عن صور التمثال الجماعي عندما تنتشر الأطروحة القائلة بأن «النشور قد خلق مجتمعا دائما على التوافق، مجتمعا يتجاهل التناقضات التي لا حل لها من داخل منطق النظام... (وذلك من أجل) تجريد الشعوب من السلاح حتى يقبلوا استراتيجيات رأس المال على أنها «دين بديل» وقتها كان أم على سمير علي^(١٢).

أما الموضوع الأكثر أهمية فإنه يتعلق بالأفكار التي تتركها عولمة الحداثة على الأجنحة الاجتماعية والثقافية في المجتمعات التي تقع على هامش الحداثة، أو التي تعرف صورا من

الحدادة مفاهيمة لحدادة المركز الراسمالي- ففي الوقت الذي تعمل فيه عولة الحدادة على خلق أطر لحدادة كونيّة، تعمل في الوقت ذاته على خلق صور حدادية محلية لها طابع خاص فيما يتعلق بالعلاقة بين ما هو محلي وما هو كوني، فالعالم الذي تتخلق فيه كل هذه التداخلات الكونية، يعرف صوراً عديدة للانقسامية الثقافية والسياسية، بل إن هذه الانقسامية الثقافية التي تتزايد يوماً بعد يوم تكاد تكون أحد العالم المميزة للكونية الجديدة، ففي الوقت الذي تتخلق فيه الراسمالية المعاصرة صورها الحدادية الموحدة التي تقترح من مراكز النظام الراسمالي العالمي، فإنها تخلق لا تجانساً ثقافياً، يظهر ذلك عند المستوى «الثقافي» بالعلم العام لاستخدام كلمة الثقافة على أنها جماع ما يمتلكه الشعب من منتجات فكرية وصانية وفنية، وما يوضع له حياته من مخططات عقيدية وحياتية، وعند مستوى «الثقافي» بالعلم الخاص لاستخدام كلمة ثقافة على أنها جماع ما يمتلكه الشعب من فكر وهن وعلم.

ونؤكد هنا على أن صور التشتت والتناثر الثقافي والمقاومة الثقافية تظهر على شكل أوضح، بل إنها تكون أدائية وظيفية، في المجتمعات الطيفية التي تستقبل منتجات الحدادة، من دون أن تشترك في صنعها. هنا يكون استهلاك الثقافة الكونية لا محاولة لتفكك الآخر فحسب، بل تكون - في الأغلب الأعم - تأكيداً للأنا وتقوية النفس والشعور بالهوية. يظهر ذلك عبر سلسلة متصلة من عملية تخلق فيها إفراد الجموع Recognition of territories مثل حدود المكان، والزمان، والطبيعة، والشرق، والدين، والجسد - والحدود هنا ليست حدوداً جغرافية، بل هي حدود ثقافية، فهي أقرب إلى مفهوم التخوم أو الحرمات، فإذا كان منظور العولة يؤكدون على عمليات تعدي الحدود أو تخطي الحدود لتداخلات العولة، فإننا نؤكد، في المقابل، بأن هذه العمليات تدفع - داخلياً - إلى مزيد من إبراز الحدود والفواصل.

١- وعندما نفكر في حدود المكان، فإننا لا نفكر فحسب في الفزاعات الإقليمية (والتي لا يعتبر الوطن العربي استثناء منها)، وإنما نفكر أيضاً في الوعي بالحدود المكانية داخل الإقليم الواحد. ولقد انعكس ذلك في اهتمامات بحثية معاصرة تدور حول ما يسمى بالمكان الثقافي Cultural space، موضحة كيف أن التغيرات الصناعية للكونية تعيد استخدام المكان وتحوله، وكيف أن الوعي بالمكان يعاد إنتاجه في الثقافات المحلية^{٢٠}، نستطيع في ضوء الاهتمام بالمكان في الدراسات الحديثة - خاصة فكر ما بعد الحدادة - أن نفكر هواجس العودة إلى الإقليم أو القرية التي تراود كل من ترك مكانه «الثقافي»، واستقر في مكان آخر، ونستطيع أن نفكر الصراعات المتولدة حول المكان المرتبط بهويات ثقافية معينة، وأن نفهم لماذا تحتفظ بعض القبائل في الوطن العربي حتى الآن بحدود مكانية خاصة، ولماذا لم تندمج الأمكنة الحضرية في الأمكنة الريفية، ولماذا يسمى سكان بعض المدن والقرى إلى تكوين روابط طوعية مثبوتة حول المكان، ولماذا يسالك الشخص الذي تعرف

عولمة الحداثة وتعطيل التعاضد الحضاري

عليه للمرة الأولى عن المكان الذي كانت فيه نشأتك الأولى. وثإذا يسمى بعض من ليس لهم مكان محدد إلى طلق هذا المكان وهما. كل ذلك يمكن أن يدلنا على أنه في الوقت الذي تعمل فيه آليات التوحيد الكوني على إلغاء حدود المكان، فإن آليات التفكيك تعيد إنتاج الارتباط بالمكان، وتعمل على إدراك وتأكيد الحدود المكانية.

٢- أما عندما نفكر في حدود الزمان، فإننا نجد أن عولمة العداثة تخلق تعارضات وتعاضلات بين أزمنة مختلفة، خصوصاً في المجتمعات الطرفية المستقبلة للعداثة. ويتجلى التعارض الأساسي هنا بين زمن العداثة، وزمن التراث. والواقع أن الوعي بحدود الزمن هنا لا يبدو على هذا التناظر الشكلي الذي قد يسوقنا إلى تكرار الأطروحات البالية حول الأسالة والمعاصرة، وإنما يعكس صورا من التداخل بين الأزمنة، بحيث تنعكس الأزمنة المتعارضة في «ثقافة الفرد الواحد» وهي سلوك الفرد الواحد. فتعيش الأزمنة في بناء الذات الفردية والاجتماعية. وعلى رغم أن الوعي بزمن خاص، زمن العداثة أو الزمن المصلي، قد ينتج خطابه الخاص فإن شمة صورا من التداخل الواضح في الإنتاج الخطابي في ظاهرة نطلق عليها ظاهرة «التداخل الخطابي» التي تنعكس داخل الأزمنة داخل «الثقافة» و«العقل» وستنتج أن نتائج هذا التداخل الخطابي عبر مستويات مختلفة، من مستوى الإنتاج الثقافي الفكري، حتى مستوى الحياة اليومية. عندما تصادف هاتين المنظورين أزمات مختلفة في وقت قصير، كما تصادف في مجالات مختلفة (كالمجال الديني والمجال السياسي والمجال التعليمي)^{١١٧}. وفي ضوء هذه المعطيات، فإن آليات التوحيد الكوني تحاول إلغاء حدود الزمان، متما تحاول إلغاء حدود المكان. ولكن الثقافات الطرفية تفرض أزمنتها الخاصة، وتدفعها لتداخل مع زمن العداثة، بل إنها قد تفرض أزمنتها الخاصة على زمن العداثة. ليس الحلين إلى الماضي - التراث - هو تعبيرا عما هو كوني كما يذهب منظرو العولمة^{١١٨}، بل هو انعكاس جلي لأزمة العداثة الطرفية (البرانية) وتعاضلاتها. فهو من ناحية ضرب من المقاومة للعداثة (وهنا يكون، بحق، تعبيرا عما هو كوني). ولكنه من ناحية أخرى عجز عن معالجة عالم العداثة، ورغبة الكيدة في الهروب منه إلى عوالم الماضي. وسعي الكيد نحو تأكيد سلطة الزمن الماضي في مقابل سلطة زمن العداثة، فالنستولوجيا هي المعادل الموضوعي للانعكاسية في زمن العداثة المركزية، فإذا كانت العداثة هي مركز العالم تنطلق إلى الأمام من دون قيود في روح من المغامرة والانطلاق، وهي عمليات مستمرة من الانعكاسية التي تمكنها من أن تولد نقدا ذاتيا ينقلها من مرحلة إلى أخرى، فإن العداثة الطرفية تعمل إلى توليد انعكاسيتها في الماضي الذي لم تحدث طبيعة معه، فتحدث فيه عن ذاتها وهويتها، منتصرة له في بعض الأحيان، محاولة أن تجد له مكانا في دائرة العداثة في أحيان أخرى، غير قادرة في كل الأحوال على أن تباطئه من بعيد. ليس للعداثة الطرفية من مرأة إلا مرأة الماضي، ولا لها من قدرة انعكاسية إلا في عالم النستولوجيا.

٢- وإذا تركنا عالم المكان والزمان وتحركنا عبر الكلفة البشرفة للطبقات فظهر لنا السؤال المهم: هل استطاعت الءءاءة بالفعل أن تخلق عامة عالفة لتجاوز ءءوء الطبقات؟ ثمة تأكفءاء نظرفة وبعثفة ترى أن الثقافة الكونفة عبر الطبقة لا تلقف الفروق بفن ما هو عالفف كونف وما هو محلفف؁ بل لا تلقف إءراءه الءءوء الثقافية بفن الطبقات؁ فعمفلاء الإفناج والاسفءلاك الثقافي ففبافن على فءو واضح بفن طبقات المءفم؁ لا ففكر فءا فف فءو؁ أطروءاء بففر بروءفو المفكانفكة ءول وءوء مءموءة من الفباءف الثقافية المءركة (الفاففمفوس أو الوسف الثقافي للطبقة) فمفز كل طبقة من طبقات المءفم^(١)؁ وإنما ففكر فف فصور الفباءة الفف فعلقفا الثقافة الكونفة بفن الفئاءف الطبقة المءلفة؁ إن الثقافة الكونفة وءوء عالفف عبر طبقف؁ ولكن الوصف إلففا ولفلففا أو الفاركة فف إفناجفا لفس فف مءاول كل طبقة؁ ثمة فروق بفن من فسفءلك الثقافة وبفن من فشاءة هءة الثقافة على فاشاءف الفففرفف؁ وبفن من لا ففءلك القءرة على أن فشاءعفا ءف على فاشاءف الفففرفف؁ ففإذا كائف الءءاءة فف مراكز الففام العالفف لؤفس مفباءف للفساءاة عبر برامء ءولة الرفاهفة؁ ففان ءءاءة الأطراف فعلق ففمفءا فلفلففا من ءلال ءولة الفموففة ءارف؁ وسفاساءف الفكفف الففكفف ءارف أخرى؁ لفء ففلفف ءولة الوطنفة الفف أسفمف فف مءفم الففءان عبر الفرففة ففما بفء الاسفءلال فف ءلق لوفة بكاففة Integrative revolution على ما كان ففوقع ءبراء وباءلر العلوم الإءفامفة؁ فمفلى ففا ففلفف فف فم سكانفا ففء مفباءف عامة فؤك مفصلفة الأفة والفوطن ففوق الفصاف الإقلفمفة والطائففة؁ وفزم فف أن ءولة الوطنفة لم ففشل ففء فف فءفقف هءة الفورة الفكاملفة؁ بل فففا أضافف الففصافف ءفءفة إلى بلفة الأمة أهمفا الانفصافف الطبقة من ءلال فءفم فصور الفمفز الطبقف؁ ورسم سفاساءف فءفم ففاف بفففا؁ ءقففة أن صور الفمفز الطبقف فوءف فف كل المءفمءاف؁ وعلى رأسفا المءفمءاف الفرففة الرأسمالفة؁ ففر أن ءولة الوطنفة فف مءفم المءفمءاف ففر الفرففة فء ففلفف فف فءفم مفباء المساواة Egalitarianism وفءفقففه من ءلال سفاساءف عملفة؁ وفء أءف هءا الفوضف إلى أن ففءول الطبقات إلى عوالم مقلفة؁ وإذا كان الفاففط الطبقف الفف فعلقه الءءاءة الطرففة ءارفا بطففعفه؁ ففان ثقافة العولة فف صورلففا المعاصرة فءفم هءا الفاففط وفءفمه ثقاففا على فءو واضح؁ فثقافة الاسفءلاك الفف ففسع انفشارفا مع عولة الءءاءة فففر الفقراء بأنهم مقلفون ففر فافرفن على أن ففواكبوا مع ما ففرضه فلفهم هءة الثقافة من فصفوف؁ كما أن عولة الثقافة الءءفة فعلق ففورا من الاسفءطاف لا بفن الطبقات المءلفة؁ ولكن داخل الطبقة الفواءء؁ وففءو هءة الاسفءطافاف واضءة داخل الفرائف المءلفة للطبقة الوسف؁ ففءف الأطراف الففن ففناج لفم فرصة الانفصال بعوالم الثقافة الاسفءلاكفة وفءففااف العولة الفاففة والثقاففة أكثر مفلا للفموفم

عولمة الدين والتأثير الثقافي الغربي

والتفرنج، في مقابل الأفراد الذين لا تتاح لهم فرصة الاتصال بعوالم الثقافة الذين يشعرون بشكل دائم بأنهم مهمشون، بل إن هذا الاستقطاب قد يحدث داخل جماعة خاصة متجانسة من حيث اللغة. فقد نجد داخل جماعة الأطباء مثلا الطبيب المتعلم والطبيب الهمشي، وكل مثل ذلك في مختلف الجماعات الدينة. ويبدو الاستقطاب جليا على المستوى الأيديولوجي، حيث نجد مفالات شديدة في الدعوة إلى التثوير والانفتاح على العالم، في مقابل مفالات شديدة في الانكفاء على الماضي، مع تسلطنا طبعا بنسور الداخل والتناقض التي تفرضها الحداثة الطوقية. وينعكس هذا الاستقطاب رمزيا في أساليب الحياة بما فيها الطريقة التي يظهر بها الجسم في العالم (على ما سنوضح فيما بعد).

4- ويستند من الدين والعرق في هذا الصراع الكوني، لا على شكل صور من المقاومة للثقافة الكونية الحداثية على ما يذهب البعض، ولكن على أنها أدوات يمكن استخدامها في النضال السياسي من أجل للمشاركة في «كفكة الحداثة». والكونية تفرض صيفا سياسية وأيديولوجية «في حدود الدولة الوطنية، تحرم فئات عريضة من أسس استبقاء الحياة أو إعادة إنتاجها، ولكنها تمنحهم قدرا من التعليم يكسبهم قدرا من الوعي لحدودهم الاجتماعية والثقافية، حيث يصبح الدين في هذه الحالة أداة لتوطيد **الهوية الكونية** واستهلاكها من قبل الفئات المحرومة اقتصاديا. ويظهر هذا بوضوح في الصراع السياسي والثقافي الأول هو خط الصراع مع الدولة أو النظام السياسي، والثاني هو خط الصراع مع الجماعات الإثنية أو الدينية الأخرى. ويتقاطع خطا الصراع بحيث يستند الأمر إلى فوضى في حالة تعدد الجماعات الإثنية أو الدينية (عالة لبنان إبان الحرب الأهلية وحالة الجزائر والسودان الآن).

5- وأخيرا فإن آليات إدراك الحدود قد تصل إلى حدود الجسم ذاته، للنظر مثلا إلى صور التحولات الثقافية التي تصاحب ظهور الجسم في العالم والرموز التي يخالط بها الآخرون (إطالة اللبس - حمل السيخة - ارتداء الجلباب الأبيض - ارتداء الحجاب - التأنيق المبالغ فيه في ارتداء الأزياء الغربية)، وكل هذه تعكس حدودا ثقافية توجد مع الصور التي أشوبها إياها، ومع ذلك فإن أهم ما في قضايها الجسم هي تلك المتصلة بجسد المرأة، فعولمة الحداثة لا يصاحبها فقط تحرير تحرير جسد المرأة، ولكن يصاحبها أيضا حركات لحجب جسد المرأة وضبطه في المكان، وتعمل الأكتان بشكل مختلف للمراكز والأطراف، فهي مركز النظام العالمي تميل الثقافة إلى دعم فكرة تحرير جسد المرأة وفكها من قيود، وتعمل الحركة النسوية على تأكيد هذه الأفكار ووضعها موضع التنفيذ، بحيث تسمح المرأة قادرة على تمكك ذاتها وعلى السيطرة على حياتها وتحديد شكل الحياة الذي تروى، بما هي ذلك الطريقة التي يظهر بها الجسم في العالم، أما في الأطراف، خاصة في المجتمعات الإسلامية والعربية، فإن رد الفعل تجاه عولمة الحداثة قد مال نحو دعم الحركات الاجتماعية والأفكار التي تكبل جسد المرأة

بقيود عديدة وتضيق حركته في المكان والزمان. وهي ضوء تعارضات الحدائق وتناقضاتها في المجتمعات الطائفية، فإن جسد المرأة وحياتها ككل يتحولان إلى موضوع للنقاش الثقافي والديني. ويتحول بالتالي إلى موضوع للصراع.

ويبدو في ضوء ما سبق أن عولة الحدائق لا تعني بحال توحيد العالم أو تحويله إلى بناء متجانس. بل على العكس من ذلك تماماً، فإن المقدمات التي طرحناها فيما سبق تدل على أن عولة الحدائق تعمل بآليات مختلفة تحقق وحدة على مستوى المصلحة الاقتصادية، على الأقل في مراكز النظام العالمي. وتحقق ضرباً من التناقض البنائي والتشظي الثقافي في الأطراف. هذا إذا نظرنا إلى القضية على مستوى الوحدات البنائية المكونة للنظام الرأسمالي العالمي (المراكز والأطراف). أما إذا نظرنا إلى القضية من زاوية العلاقة بين الاقتصاد والثقافة فإننا نجد أن عولة الحدائق تعمل إلى توحيد العالم بالفعل على المستوى الاقتصادي، وذلك بدمج الأبنية الاقتصادية المحلية في بنية النظام الرأسمالي العالمي، أما على المستوى الثقافي فإنها تؤكد التعددية الثقافية وهذا أمر جيد. بل إنه يشكل مطلباً لدى كثير من الشعوب، ولكن هذه الدعوة إلى التعددية تصاحبها آليات تفكيك للثقافات الوطنية عبر الحوار الإثنية والدينية والإقليمية والعرقية والجندرية، بحيث تبدو المجتمعات الطائفية كأنها تنفخ بصور من الصراع والعراك ذات المصدر الثقافي. وكلما تزايدت الضغوط التي تفرضها الأركيولوجيا المؤسسية للنظام الرأسمالي العالمي (أعني المستويات المتدنية للنظم الاقتصادية والسياسة الأيديولوجية التي تنتظم في تدرج أركيولوجي من المراكز إلى الأطراف) فبقدر إنه كلما تزايدت الضغوط تزايدت الانتفاضات الناتجة عن الصراع الثقافي بحيث تعيش هذه المجتمعات الطائفية مشكلة نظام بالمعنى الذي طرحه توماس هوبز.

خاتمة

لقد أكد تراث العلوم الاجتماعية منذ عصر التنوير، وحتى الآن، أن المجتمع الحديث لا يكتسب مقوماته إلا من خلال خلق «النحن» وتكوينها باستمرار، وذلك في مواجهة الأشكال المتعددة للتجانس التي تفرضها الحدائق (اللاتجانس في الفن وهي أساليب الحسية وفي الأفكار والأيديولوجيات). وما كان التأكيد على العقد الاجتماعي في فلسفة التنوير، والروح المطلقة في فلسفة هيجل، والضمير الجمعي والإجماع على القيم في الفكر السوسيولوجي، والأنا الأعلى في نظرية التحليل النفسي، وروح الثقافة في النظرية الأنثروبولوجية، إلا تعبيراً عن الإحساس بضرورة تقوية «النحن» في مقابل فوضى القرية. أو في مقابل فوضى التعارض بين المصالح، أو في مقابل صور التعددية والتخصص التي تضرب بجذورها في بنية المجتمع الحديث. فهذه الفوضى تفرض دالماً الحاجة إلى فكرة موحدة تجمع شتات المجتمع، وتلم

دولة البدانة ونموها: التعاضد الوطني

شمل عناصره التشريعية على طريق الحد. ولقد تمخضت كل هذه الأفكار عن فكرة الدولة الوطنية بديلاً للاحتواء الإمبراطوري، وأصبحت الدولة الوطنية هي الآراء التي تحقق هذا التوازن بين القوى، «نحن» وتعددية المصالح وأساليب الحياة والأيدولوجيات والأفكار التي تحدد المبادئ العامة المعبرة عن إرادة المجموع، وترعى تحقيقها والحفاظ عليها من دون خيانة للمبادئ ولا للشعب.

وامتدت الحدثة إلى الحضارات غير الغربية عبر سبعين عاماً الكونية، وهي عملية لم تحدث بعد أن بلغت الحدثة الغربية طور نضجها، بل صاحبت نمو الحدثة ذاتها، وكانت أداتها في هذا النمو، عن طريق النقل الدائم للثروة وتحويل رأس المال... وكان من الطبيعي أن تستبصر الدول المختلفة حديثاً نماذج الحدثة في صياغة الأمة والدولة. وبدأت عمليات تحديث واسعة النطاق هنا وهناك في المجتمعات غير الغربية، على اختلاف بينها في طبيعة العناصر التي يجري التركيز عليها، والنموذج الأيديولوجي المستعار، وأولاً وقبل كل شيء تاريخ البدء في عمليات التحديث. وبعد مرور سنوات وسنوات على هذه العملية جاءت كل النتائج مخيبة للأمال. بل إن العمليات التحديثية لم تنتج حدثة كذلك التي ظهرت عبر تطور المجتمعات الغربية، ولكنها أنتجت نمطاً خاصاً من **الحدثة** نطلق عليه «الحدثة البراتية». ولا يعني هذا المفهوم أنها حدثة خارجية أو مستوربة فهذا أمر واقع ولا حاجة بنا إلى صياغة مفهوم للتعبير عنه، ولكن البراتية هنا تعني الحداثة غير الأصلية أو الحدثة القشرية التي تلحق بالمظهر دون الجوهر، وفيها الأطر القارية دون الأطر العقلية، وتغير عن مجلياتها في صور استهلاكية أكثر منها صورا سلوكية، ولم تصرف الحدثة إلى بناء مفهوم للأمة يصهر أفرادها وجماعاتها في بوتقة واحدة، وعلى أهداف واحدة. ولم تبين الحدثة «نحن» قويا قادرا على تحدي الكونية، وتطور آليات ترابط داخلي وتكامل جماعي في مقابل الآليات التفكيكية للكونية. وهنا باتت المشكلة الأساسية التي تهدد كيان المجتمعات الطرفية مشكلة وجودية أنطولوجية وليست مشكلة معرفية إستمولوجية، لقد أدت آليات النظام الكوني إلى إضعاف الدولة الوطنية وتعجز قدراتها على أداء وظائفها أو تسخير هذه الوظائف لخدمة النظام الكوني، ومن ناحية أخرى أصبحت البنية الاجتماعية مسرعا لظواهر من التفكك يجعلها عرضة للتآكل من الداخل أو للانفجار من الداخل، كما تسفر الأوضاع الطرفية لفرط ما تتعرض له من ضغوط. وهذا هو الذي يدعونا إلى التأكيد على أن المشكلة الأكثر إلحاحا هنا (في مجتمعاتنا) هي مشكلة وجودية، هي مشكلة إقامة النظام الاجتماعي العام، أو إقامة «نحن»، في مقابل صور التفكك والتشتت.

إن الصراعات التي تتولد من خلال العلاقة بين الأنا والآخر، أو من خلال العلاقات بين الطبقات هي في جوهرها صراعات ثقافية، إذا أخذنا الثقافة بمعناها العام، وهي تعكس

في صراعات فكرية، إذا أخذنا الثقافة بمعناها الضيق، ويبدو لنا ذلك إلى إعادة تأكيد الفرضية الأساسية التي تمحور حولها هذا النص، والتي مؤداها أن الكونية بألياتها الجديدة تؤدي إلى تضخيم الصراعات والتناقضات الثقافية في المجتمعات الطرفية بحيث تعجز هذه المجتمعات عن تطوير «نحن» قوي يخلق آليات معاكسة للآليات الكونية. وتصبح الحال في مجتمع كالمجتمع العربي أن تستغند طوائف الأمة في حوارات ثقافية فكرية حول من نحن؟ ومن نكون؟ وما علاقتنا بالغربية؟ أي أسلوب أصح لنا التراث أم الحداثة؟ وأي نموذج سياسي يمكن أن يحل معضلات التقدم؟ وما العلاقة بين الأصالة والحداثة؟ وهي صراعات تتقاطع مع الصراعات على مستوى الحياة اليومية على كل المستويات المرتبطة بإدراك الحدود والحفاظ عليها.

وهنا يظهر السؤال المهم ونحن في معرض التفكير في مستقبل مجتمعاتنا، وهو: أي الطريقين نختار: حل المعضلة الأنطولوجية الوجودية؟ أم حل المعضلة المعرفية الإستمولوجية؟ وهل واقع الأمة ووجودها الذي يهدد يوماً بعد يوم، أم حوار عن مستقبل غامض وغير واضح للثقافة؟ لا شك في أن الطريقين على قدر نفسه من الأهمية. ولكن فهنا لآليات العوثة وما تحدثه من تفكير في بناء مجتمعاتنا يبدو لنا أن نعتبر أن ما يهددنا من مشكلات حاضرة أهم بكثير من طرح أفكار مثالية لن مستقبل فطوري. لا مستقبل لأمة ليس لها حاضر، وإن بناء الحاضر هو بناء للمستقبل لا غراء في ذلك. وفي حواره قبلت من فرضيات في هذه الورقة يفتي أنظر إلى الخطابات المتعددة التي تتعلق بالمستقبل على أنها تعبر عن هروب من الواقع فتلقا إلى «الوعد» دون النظر في «الوعد». هل لنا أن نعيد طرح المشكلة بالتأكيد على ضرورة النظر فيما يهدد الأمة من مشكلات، إن مهام بناء الأمة - فهم بنيتها ونقد بنيتها وتعديل بنيتها وتقوية «النحن» الذي يلم شمل هباتها - يجب أن تسبق مهام التصورات حول مستقبلها أو مستقبل ثقافتها. واعتقد أن طرح المشكلة على هذا النحو هو الذي يجعل المستقبل الذي نتحدث عنه ممكناً.

هوامش البحث

- 1 R. Robertson, "Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept" in: Mike Featherstone, *Global Culture* (London: Sage Publication, 1990) P. 21.
- 2 انظر عرضاً لهذه الإشكاليات في أحمد زاهد، البناء السياسي في الريف المصري (القاهرة: دار المعارف، 1967، الفصل الثالث).
- 3 رونالد روبرتسون، الدولة، النظرية الاقتصادية والثقافة الكونية ترجمة أحمد محمود ونورا أمين، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1998) من ص 177 - 171.
- 4 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (California: Stanford University press, 1990) PP 17- 21.
- 5 A.G.Frank, *Crisis in the world economy and crisis in the third world* (London: Heinman, 1980).
- 6 C. offe, *Disorganized Capitalism* (Oxford: Polity Press, 1985).
- 7 سمير أمين، إمبراطورية الفوضى، ترجمة سناء ابوشغرا (بيروت: دار الفارابي، 1999).
- 8 S. Lash & J. Urry, *The End of Organized Capitalism* (Oxford: Polity Press, 1987).
- 9 A. Lipietz, *Miracles and mirages: The Crisis of Global Fordism* (London: Verso, 1987).
- 10 I. Wallerstein, "Culture as the Ideological Background Of Modern World System", in: M. Featherstone (ed.) *Global Culture* (London: Sage Publication, 1990).
- 11 سمير أمين، نظرية الثقافة (بيروت: مركز الأبحاث العربي، 1999) والفصل من 199.
- 12 R. Robertson, "Mapping the global condition: Globalization as a Central Concept", in: M. Featherstone (rd.) *Op. Cit.*
- 13 A. Appadurai, "Disjuncture and Difference in Global Cultural Economy" in: M. Featherstone, (ed.) *op. cit.* PP. 295- 303.
- 14 انظر:
- 15 A. Giddens, (1990), *op. cit.*, PP. 63-64.
- 16 انظر:
- 17 A. Smith, "Towards a Global Culture", in M. Featherstone, *op. cit.*, PP. 177-179.
- 18 المرجع السابق، ص 199.
- 19 انظر:
- 20 J. Meyrowitz, *No sense of place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior* (New York: Oxford university press, 1985) PP. 209- 210.
- 21 انظر:
- 22 H. Rheingold, *The Virtual Community: Home standing on the Electronic Frontier* (New york: Addison- wesley, 1993), P. 5.
- 23 انظر:
- 24 J. Tomlinson, *Cultural Imperialism: A Critical Introduction* (Baltimore: John Hopkins uni press, 1991).
- 25 انظر:
- 26 Don Slater, *Consumer Culture and Modernity*, (Cambridge: Polity Press, 1997)

والنظر أيضاً حول مزيد من التفاضيل من ثقافة الاستهلاك: أحمد زايد، وآخرون، الاستهلاك في المجتمع القطري، ثقافة وثقافة، (الدوحة، مراكز بحوث الوثائق والدراسات الإنسانية - جامعة قطر، 1997).

النظر:

G. Ritzer, *McDonaldization and Society*, London, -Sage publication, 1993) PP. 1-8.

النظر:

G. Ritzer, *The McDonaldization Thesis: Explorations and Extensions* (London: Sage publications, 1996).

النظر:

Jean Baudrillard "The Evil Demon of Images and the Procession of Simulacra, in: T. Do-
cherry, (ed.) *Postmodernism: A Reader*, (New York: Columbia Univ. press, 1993), P. 194.

النظر:

Jean Baudrillard *Simulacra and Simulations* (Michigan: university of Michigan
press, 1985).

المصدر السابق نفسه.

Wallerstein, op. cit. PP. 39-40.

انظر: روبيرسون، العولة، النظرية الاجتماعية والثقافة القرآنية، مرجع سابق، ص 221.

المرجع السابق، ص 199، ص 221.

المرجع السابق، ص 229.

المرجع السابق، المصطفة نفسها.

انظر مقال أبانوري السابق الإشارة إليه، ص ص 902-908.

ترجم هذا الكتاب إلى العربية بعنوان: عالم مائة مواجهة بين التلغيم والعولة، ترجمة أحمد محمود
(القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة - من دون تاريخ).

المرجع السابق، ص 247.

المرجع السابق، ص 310.

المرجع السابق، ص 313.

المرجع السابق، ص 321.

كانت هذه التطورات هي الأكثر لعبها من العولة في النصف الثاني من القرن العشرين، وقبل أن يطغى
خطاب العولة المعاصر.

انظر كتابنا: الدولة في العالم الثالث: الرؤية السوسيولوجية (القاهرة: دار الثقافة للنشر
والتوزيع، 1991).

انظر مقال والرشدين بعنوان: الثقافة كصناعة تزال أرميولوجي... السابق الإشارة إليه، ص ص 51-81.

تقلاً عن: محمد حافظ دياب، «الفكر العربي والعولة، في قضايا فكرية»، تحرير محمود أمين العالم، الكتاب
الشيخ والعشرون، أكتوبر 1999، ص 143.

سمير أمين، مخاض العصور، رؤية نقدية، في عبدالمسيح عبدالمعطي (محرر) العولة والتحول المجتمعي
في الوطن العربي، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999) ص 14.

- 43 النظر :
D. Harvey, *The condition of Postmodernism. An Inquiry into the Origin of the Social* (Oxford: Blackwell, 1989).
E.W.Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in critical and social theory*. (London: Verso, 1989).
- 43 النظر : أحمد زاهد، التداخل الطبقي ومعضلة المركزية، ورقة قدمت إلى ندوة الإسلام والتطورات العلمية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.
- 44 من أمثال مايك هيرستون في مقاله المنشور في الكتاب التالي:
- M. Featherston, "Consumer Culture, Symbolic Power and Universalism, in: S. Zaidi and G. Stauth (eds.) *Mass Cultural, Popular culture and social life in the Middle East*, (Frankfort, Campus, 1987).
- 45 هذا هو المفهوم الذي استخدمه بيير بورديو للتعبير عن الميادين العامة المعركة للممارسات الطوقية. وقد ترجمته كلمة *Habitus* هنا بالوسط الثقافي، وكذا فهو ترجمتها من قبل بالوسط المعيشي، ويصل البعض إلى ترجمتها بالمهواة الاجتماعية - النظر
- بيير بورديو، أساليب علمية، (طبعة النظر بالفلسفة، ترجمة أنور مغويت (مترجم)، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1995) قبة 44

ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhrif.com>

إمكان الميتافيزيقا أو نقد الباطنة إلى كانب

د. موسى وهبة (*)

١ - الحاجة بي أنا اليوم

ليس بكافح، حاجة إلى شهادة أخرى. وليس
به، لأصطف، حاجة إلى شهادة بالعربية على
وجه التخصص. فإن كان ثمة حاجة اليوم،
فهي على الأرجح تلك التي أنته بي أنا، من أنا؟

أنا الناطق بالعربية أو بلسان أخرى. التمسك على المصروف، صاحب النص
الهامشي. المهمش أمام نسوحي. أعتقد منه وأصل. المعلن هزيمتي. دون تغيير العالم، المدفوع من
ثم إلى البحث عن ملاط. أرتق به شقوق رأسي.

أنا، «مؤلف الإنسانية» المصروف من الخدمة لانتفاء الحاجة إلى خدماتي. الباحث عن
معنى لما إليه أسعى، عن تنويع ما لإمكان كون ما هو قائم أصلي. حاضر في: عالم اليوم
الموصوف بالموعة وأحادية القطب وسرعة الاتصال وقهر عوائل المكان. عالم اليوم الذي
يشهد قصور بقايا النظريات الكبرى، والرجعيات القائمة، والمصنوعات المتواترة، وعجزها عن
هداية العقل، بل عن مجرد الفوز برضاء.

اليوم، إذن أسأل عن إمكان الحاجة. هلما إلى كاتبة تحديدًا، والآن تحديدًا هل يصلح كاتبة بعد، بعد كل
الذي صار؟ وبخاصة أنه كان حاضرا في كل ما جرى ويصير. وما زال حاضرا. وعلما في كل مكان تقريبًا؟
لا ريب، لا ريب. لم يغب كاتبة. من مساحة التشكيك والمساواة منذ قرنين ونصف. لكن
اللاغياب هذا ملتزم، مثلما هو ملتزم العود إليه اليوم، حتى ليصبح القول إن كاتبة كان
قرنين، حاضرا في غيابها. وما هو الآن غائب في حضوره العام.

هكذا أمكن ذلك أن يكون؟

٢ - الحاجة بالعربية

ليس بكانط، إذن، حاجة إلى شهادة أخرى. وليس به، للأسف، حاجة إلى شهادة بالعربية على وجه التخصيص. فكانت منذ افتتاح أول قسم للفلسفة في أولى الجامعات العربية (١٩٦٥)، قائم (أو يفترض أنه قائم) بولنا، إيجابيا، كنزاث فلسفي قيام أي معلم ثقافي أو علمي آخر. وفنقم، سلبا، حاضرا بغيابه «ضد الجامعة» منذ أول معرفة لنا بـ «المادية والمذهب النقدي» أي عبر الرذل اللينيني له بوصفه لا - أوروبا ومثالها بورجوازييا في «نهاية التعديده»، وعلامة لا شبيهة فيها على شبهة ما هي الصف الثوري، وعلى ردة ما عن المادية الجدلية.

وشائب من بعد في حضوره هي الترجمات القومية (إثر التعرف إلى فيشنه على الأرجح) قبل العمول من الخفي قدما فيها تحت ضغط تقدم الماركسية المظهر في الصف القومي العربي، أواسط المثبيلات، و/أو إثر اكتشاف عدم صلاحه مادة للتحرير السياسي أمام مطروحة الجدول الموروث من هيجل.

وكان ينبغي انتظار بدء التشقق المصري في «كتلة المولود الماركسية» كي تبدأ، كي تبدأ بقراءة كانط أواسط السبعينيات، في نصه هو، وتدرسه والاحتفاء به (وأحياء ذكرى بعض كتبه أو إعادة ترجمتها) لكن ذلك سيكون لي، سيكون لكتوبين مصريين هذا بالضرورة العصر إياه، هذا العصر الذي بلا روح (هل انصرف العصر حلقا أم نواه لا يزال يتراوح مكانه، حيث لا تزال، عربيا على الأقل، ويضعل فرق التوفيق ريبا، تلجج بالتفكيكية واليهودية وصوت الإيمان، وما بعد الحداثة... وهلم جرا).

ليس بالحاجة التي بالعربية إلى كانط (أو إلى الفلسفة بالأحرى) حاجة إلى شهادة أخرى. فهذه الحاجة معطن عنها بوضوح وتكرار بالقون في ظاهرات الأقوال المنشورة في مقدمات الكتب والمصنفات الثقافية الدورية والتدوات وتوصيات المؤتمرات وأهداف الجمعيات^(١). وهي حاجة تروى إلى الفلسفة لا هي ما يمكن أن تكون عليه الفلسفة، من حاجة العقل إلى الإحاطة بما يواجه من أسئلة مثلا، أو من بحث عن الحقيقة مثلا، أو على الأقل من «طريقة جديدة في النظر والتفكير» (هوكو)^(٢)، بل هي ترى إليها، من حيث «الدور الذي تؤديه الفلسفة، وما ينبغي أن يكون عليه هذا الدور» في الوقت عتقا^(٣)، ومن حيث تتدرج في «متطلبات الجهد العقلي في سبيل الانتقال بهذه الأمة ككل، وفي كل صعيد، من أمة كبرى مع وقت التثقيف، إلى أمة موحدة حضاريا وفكريا وسياسيا»^(٤)، أو من حيث هي معنية مباشرة بالبحث «عن هوية فلسفية عربية تعبر عن حاجات الإنسان العربي ومشكلاته الاجتماعية والسياسية والثقافية»^(٥).

هذه الصورة للفلسفة التي كان جديرا بأن فلاطون أن يصنفها في مصنف الرأي (doxa) (وهو ما بالتميز منه يبدأ الفيلسوف)¹⁷ أسميها صورة ثقافية. وأحسب أنها تصدر عن الثقافي في التفكير بالعربية اليوم. أي عن هذا الجمع الثرد للراي بالمعنى اليوناني والموقف (position) بالمعنى الفرنسي¹⁸. الموقف الذي يمسد الراي في قول مثقف، أو على الأصح في أقوال ثقافية. بالجمع. لأن الثقافي لا يتدرج قولا واحدا منتظما بل ينساب أفواجا شتى «تبعث» باتجاه الهدف الذي يكون قد عينه الباحث على القول والهاجس، الذي يمكن المثقف ويدفعه إلى الفعل، أو بالأحرى إلى القول الذي هو كل فعله. فلا يعز كل شيء، من ثم، على شكل القول وطرق إنشائه. بل يعز كل شيء على ما يقول وحسب. ويصير من الأنسب الكلام على آراء ثقافية ومواقف، والنظر لا إلى صوابها أو خطأها، ولا حتى إلى انساقها الداخلي، بل إلى انساقها مع الهدف المعين من خارجها.

هذا الثقافي هو ما لاحظ، أو ما افترض على الأقل، إنه يشغل الآن، بالعربية، مكان الفلسفي. ويحل محله في سد الحاجة التي تلوب بالعربية إلى الفلسفة فينتصب عائقا أمام الفيلسوف = يعمل بالبحر من الفيلسوف إلى وجهة أخرى ميلا لا يستقيم القول الفلسفي بالعربية اليوم من دون استحضاره استحضارها بشكل صريح، والتغلب عليه، وتجاوزه إلى المطلوب بعينه (Zu den Sachen selbst).

ولعله من المفيد تتبع هذه الأعاقة، هذا التحول محل الفيلسوف عند لغة غير مختارة من المشتغلين في الفلسفة بالعربية اليوم، والمشاو من شروط إمكانه:

٢- ١ : حقل : صلاخ الفيلسوف

فحسن حنفي يحسب أن الفلسفة تصدر عما - أو تتصل بما - يسميه «الموقف الحضاري». ويحسب أن موقفنا الحضاري ذو أبعاد ثلاثة. هي مواقف ثلاثة من التراث القديم والتراث الغربي والواقع الذي نعيش فيه وتحتويه في شعورنا، على ما يقول¹⁹.

وإذا كان حنفي يشترك مع كثيرين غيره في موقف من التراث قائم على النقد الانتقائي (التنقيح عند طيب تيزني)²⁰، فإنه يتفرد في ما يعرف عنه بـ «الاستقراء». في مقاربة الاستشراق. الفائم على «السيطرة على الوعي الأوروبي واحتوائه». وعلى تحويل الحضارة «الأوروبية» من ذات ملهمة إلى موضوع للدراسة. وإن كان هذا الترد يعود لينضوي في الطلب العام: فلسفة خاصة بنا، أو «فلسفة جديدة للتاريخ تبدأ من ربح الشرق». فلسفة أقل ما يطلب منها القيام بثورة عارمة تأخذ على عاتقها معالجة المواقف وتعيين المهام المطروحة بدءا من «تحرير الأرض من الاحتلال والغزو» وصولا إلى «تجديد الجماهير ضد السلبية واللامبالاة». مروراً بـ «إعادة توزيع الثروة في مواجهة التفاوت الطبقي» وتحقيق الديمقراطية «مواجهة الفقر والطفيلان» وتحقيق الوحدة في مواجهة التجزئة» وتحقيق الهوية في مواجهة التغريب».

أركان الحياة خيرها أو قبحها (الجزء الثاني)

وأخيرا «تحقيق التقدم في مواجهة التخلف». فنحن في لا يرى إلى نفسه فيلسوفا بالمعنى التقليدي، أي بما هو صاحب «سنتام» شائع، أو بما هو متساكن عن معاني الحياة والوجود الإنساني. بل بما هو «صاحب الموقف الحضاري» الموقف الذي سيحول الفلسفة من مجرد مادة تدريس وكتاب محفوظ إلى سلاح للمواجهة⁽¹⁾.

٢ - ٢ : طرابيشي : آليات النهضة

انتقال الثاني جورج طرابيشي الذي، بعد فشل رهانات جيله «على التوسمية وعلى الثورة وعلى الاشتراكية، وفشل رهانه الحالي على الديمقراطية» لم يعد يهتم بالبحث عن بدائل، بل صار همه الانتماء إلى آليات النهضة بالذات. من حيث هي آليات عقلية بقدر ما هي آليات مادية، والانتماء إلى أنه «لا يتبدل ما هي الأعيان إلا إذا تبدل ما هي الأذهان»⁽²⁾.

هذا الانتماء إلى حركة وهي الوعي يترافق مع انتبه إلى خطورة الكائن المسمى مثقفا والذي يحل الآن محل الفيلسوف، ويعرف بوصفه «شقيلا على مستوى المفاهيم»⁽³⁾، مثقفا يترافق مع النظر إلى النهضة برسناها «مفهوما للنهضة» فيستسي له أن يقول: «إن النهضة هي الحاجة إلى النهضة» وأن يضيف: «فلا نهضة من دون إرادة نهضة». والإرادة تقتضي مريدا، أي مثقفا يكون عامل إرادة نهضة أو إرادة تليق النهضة، إرادة الردة.

ويوضح هذا التشخيص الكتابي أن يكون «أول ما يجزى بموضوعانية مجردة وموهومة، بل أن يقتزن عرضه بالنقد، وتشخيصه بالإشارة إلى العلاج وتوجيهه بالنتيجة إليه». فتختلف «إرادة السجالية» بـ «الانتماء إلى النهضة» لتشمل هذا الصنف القوي من الأقوال، القول للثقاف في الثقافي أو القول الميتافيزيقي، مع الإشارة إلى أن ما يسميه «الانتماء إلى النهضة» لا يعني الالتزام بمنهج معين بل الاستفادة من كل المناهج المتوافرة: من التحليل النفسي إلى «الانثروبولوجيا الحضارية المقارنة» إلى «مفاهيم السوسيولوجيا» إلى بقايا التحليل الماركسي. أو قل المناهج الجامعة لكل من «التحقيق والحضر والتقيب والمراعاة والنقد وإعادة القراءة والتأويل» بوصفها «مناهج علمية» تتبعها «الحضارة الحديثة» ويقتضيها التحديث المطلوب، أو يقتضيها بالأحرى اكتمال هذا التحديث بعد أن أجز (نا) التحديث الأدبي وليس (نا) من التحديث العلمي فلم يبقَ عليه (نا) سوى تحديث لا هوئي «يجز النص من النص» وتحديث فلسفي «يجز العقل من النص» ف (نحن) ما زل (نا) في حاجة إلى «تولر مسلم» وفولتير عربي⁽⁴⁾.

٢ - ٢ : الطربوشي : الإرادة هي أصل الغلبة

إذا كان ج. طرابيشي يخترع لنفسه موقفا ميثاقيا يشرف منه على ما يجب أن تكون عليه فلسفة مطلوبة للقرن المقبل الآن، فإن أبا يعرب المرزوقي لا يشك في أن ما يعلنه هو هو الفلسفي المطلوب والمعمول عليه في محاولة الخروج من «الساعة الثقافية العربية» التي قد

قلب عليها اللغو والضمج، فخلعت من الفكر الحقيقي المنتج للعوار الفعلي في الوسط المتفرغ للفكر النظري الذي انعدم أو كاد^{١١٤}.

لا يشك المروزي في أن في القول الفلسفي، والفلسفي المطلوب بالذات، وذلك الذي لم يبلغه قط ابن رشد حيث «لم يتجاوز حد الفقه» وذلك الذي ينتم بالكونية، ويقوم على تجلوز السياسي بما هو سياسة عملية وتطبيقية، ويحيط من شأن «فلاسفة البصير» أي هيدغر وأتباعه من مدرسة التأويل.

إلا أن قوله ليس قولاً شخصياً، لا ينطلق باسمه الشخصي، وليس قولاً بادئاً، بل يأتي من دون تردد على بعض من سبق: يستأنف قولاً قيل وانقطع لا لعله في القول بل لعله فيه (نا). فتحن لم نفهم ما قيل ولم نعمل به. والمروزي لا يمثل القول بعشاً من الحقيقة المجردة، ولا تحلزه في النهاية إرادة للمعرفة، بل هو يصير عن رغبة في الإصلاح وإرادة في النهوض وسمي إلى الفلبية والفاعلية، تبعاً أقواله بالضرورة إذن سمياً إلى الهدف المتعين من خارج القول نفسه، ودفعاً بالهاجس الذي يسكن صاحبه ويستحوذ عليه.

أما أسئلته، فتتدرج في الإشكالية نفسها التي دارت حولها أسئلة النهضة الشهيرة مع بعض التوزيع: فالمسألة لم يعد بمسألة، لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟ ولا بتواضع: كيف نفقي ضرباً وتفسير معاصرين في أن معاً بل صغر أكثر، مباشرة وعميقة: «كيف نكون مثلاً يولي علينا فتواي أمورنا بالتأني».

وهذا السؤال المركزي يتدرج بدوره إلى سؤالين «مبدئيين»: الأول: ما هي علة توقف الإبداع عندنا في مجالات القيم الخمس؟ (جمالية، خلقية، معرفية، معرفية، توجيحية، شهودية)؟ والثاني: كيف يمكن تغيير القبلة الإنسانية من جديد؟^{١١٥}.

والسؤال في الحالتين لا يبحث عن جواب غير معروف، ولا يخضع للمداولة، بل يأتي على غرار «خطب» فيشته «إلى الأمة الألفية»، إنما من غير بناء على «نظرية علم» ما حيث لا تدعو الحاجة إلى التأسيس من جديد، بل يكفي استئناف ما سبق من تأسيس وفهم ما قدم من إشارات في وصف «آخر مفكرين كبيرين في الإسلام السني بفرعيه الحنبلي والأشعري»، علية ابن تيمية وابن خلدون.

والسؤال إذ يعثر على الجواب القائم سلفاً، ويكشف عن لبدا الجامع لكل القيم: «علم عهد الأنبياء وإلغاء سلطان الأوصياء»، يعين الغاية والقصيدة: معالجة أدواء الحضارة المعربية الإسلامية بما هي مستقبل الإنسانية، وإجلاء هذه المرأة المعربية التي صعدت، ويصف العلاج في تصفية الحساب مع «الناضي الأعلى»، ومع ما حصل من الحضارة الإنسانية من دونها.

وليس من المهم متابعة الاستراتيجيات «الحريية»، للمروزي، وتعيين الحلقاء والأعداء ولا مناقشة نظريته في «الاستخلاف»، وتكفي الإشارة إلى أن السعي اللازم بالقول الفلسفي لا يفعل سوى الإيمان في «تشف» القول نفسه، أي في شعبه سلاحاً للمغالبة.

٣ - إمكانات الحلول

يمكن متابعة البحث في آثار الفكر العربي المعاصر لتلمس أحوال حلول الثقافي محل الفلسفي وأشكال هذه الحلول محل التي يمكن تلخيصها:

- في التأليفات المنصفة فلسفة في فوائده الناشئين، حيث تختلط

كل أنواع التصنيفات النظرية من موسيولوجيا الثقافة إلى علم الاجتماع العام إلى التأملات التحليل تقسية إلى الثقافة العامة.

- وفي ما يترجم وكيف يترجم إلى العربية، حيث يطغى الاتجاه إلى تلمس الترجمة الدراسات على النصوص الأمية، وحيث تحظى ترجمة الكليات من قواميس ومفكرات بأهتمام بالغ^(١٢)، وحيث تولد ترجمات النصوص مشاكل أكثر مما تحل^(١٣).

- وربما أيضاً في برامج تدريس الفلسفة ومناهجها في أقسام الفلسفة المستقلة أو الملحقة والظاهرة في تسميات أخرى^(١٤).

لكن مثل هذه المتابعة تخرج عن سياق البحث هنا، لذا أكتفي بالسؤال: كيف أمكن لذلك أن يكون؟

كيف لي أن أفهم ذلك بعد ثلاثين سنة من ترجمة «الأخلاق إلى نيقوماخوس»^(١٥)، وما يزيد على سبعين من افتتاح أول كرسي جامعي للفلسفة في الجامعات العربية (الجامعة المصرية) ١٩٦٥-١٩٦٦.

ولن نسعي الإجابة عن هذه الأسئلة إجابة فلسفية، بتبيان الشروط الموسيولوجية والموسيوقراطية مثلاً، فلا يهمني البحث عن الإمكان السببي - ولا أقدر عليه لو همني- أسأل فقط عن الشروط المنطقية للإمكان، أسأل: ما هي القدمات التي جعلت من الممكن لأساتذة فلسفة، ليشغل قنص عمرا في تعلم الفلسفة وتعليمها أن ينشئ مثل هذه الأقاويل ويقدمها للناس بوصفها فلسفة؟

كيف أمكن تولد المسمى إلى الهوتيفرسال (= الكلي) لصلصة المكون إلى الجزئي؟ كيف أمكن خلط ما تقتضيه راحة العقل بما تقتضيه راحة ضمير جمع المتكلم؟ وأي ليس جعل البحث عن الحقيقة بتراجع لصلصة البحث عن أغراض الجماعة؟

٤ - الإنهاء الهيجلي للميتافيزيقا

أحسب أن ذلك صار ممكنا بوصفه نتاجا للعصر النضرم، أحسب

أن حلول الثقافي محل الفلسفي مع صورته الكاريكاتورية العربية،

هو ابن هذا العصر الذي لم يزل يضرم، هذا العصر الذي أحب أن

يكون بدأ مع «الإنهاء الهيجلي»^(١٦) للميتافيزيقا القديمة، ولكل ميتافيزيقا ممكنة، والاستعدادات الشعبية (الثقافية) لهذا الإنهاء..

فمن العلوم أن هيجل يورثل «المواقف» الفكرية السابقة باعتبارها مواقف، مختلفة من الموضوعية، يحددها هي ثلاث هي ثباتها، الموقف، المذاهب وما ينتج من ميتافيزيقا دوجالية، والموقف اللطيف بالتجربة بفرعية الأصهبيري والتفدي. وما ينتج من ميتافيزيقا «تفكرية» ودالية، وموقف الملمان (das Wissen) الهلا توسط القائل على تمجيز الفكر عن إدراك الحقيقة أو اللامتناهي¹³¹.

ومن العلوم أيضا أن مدار الإنهاء هو «الميتافيزيقا النقدية»، وهيجل يأخذ على كانت ذاتيته وشكلانيته ويحسب أن النقدية لعل حبيسة «التفكرية» فهي تخطئ معنى العقل، وتتخذ فكرة بمثابة مبدأ. وتخطئ أخيرا في الفكرة الأساس. حيث تصف محاولة استخراج الحقيقة من مجرد افاهيم بأنها حلم فارغ ومجرد حيلة مدرسية. لكن الفكرة الموصوفة على هذا النحو تقيمها في النهاية معسدة ذات ضرورة ذاتية.

تمكنت النقدية إذن في التضاد، وتجعل من هوية التضاد غاية التفلسف بإطلاق - في حين أن مهمة الفلسفة نسخ التضاد نسخا مطلقا. وتبقى ذاتية إذ ترى أن المعرفة المتشابهة هي الوحدة الممكنة.

وسمح أن كانت يضع العقل العلمي في منصب التشريع المصدر للقانون الأخلاقي. إلا أن هذا القانون، يقول هيجل، يظل قانونا شكيا فلا يعطي بأي مضمون ولا بأي تعيين: «إن يونتفرسال اللاتناقض هو آخر قانون لا يصل إلى أي حقيقة لا في العمل ولا في النظر» ومثال ذلك ما يصر به القانون الأخلاقي من فعل الخير أو احترام الملكية. ورفع ذلك إلى المطلق اليونتفرسال: «هذا صحيح»، يقول هيجل، لكن الملكية هنا مفترضة، فإذا لم توجد فلن تكون محترمة. وإذا وجدت فستكون محترمة. إذا لم افرض أي ملكية فلن يكون في السرقة أي تناقض»¹³².

هذه الملاحقة المتصلة لكانت، أصبحت الخلف وعدت نسخا نهائيا لإطلاقية كانت وشكلانيته. أما ما يحفظ ويتداول على نطاق واسع فهو نقد هيجل للنسب، في ذاته بدعابة اليودونغ (الكلمة على الطريقة الإنجليزية) وبدعابة رد الوديمة:

فالشيء تستغده مجموعة مظاهره فلا يبقى شيء لا يظهر. وما لا يظهر لا شيء قط، إلا ترى إلى الكلمة أعجزها وأحضرها وأزبددها فلا يبقى منها أي شيء - في - ذاته. ثم ما معنى الأمانة في رد الوديمة التي تحسب أمرا أخلاقيا كليا لا أمرا تاريخيا ملحقا بظهور الملكية. إن إطلاق الواجب القائمة في فرض الأمانة حرة من أي قيد تاريخي، هذه الأخلاق لتفعل عن أن «ما يجب أن يكون» يتبدل بتبدل الأزمان (الزمان ظهور الفكرة). وإن مديح «السلام الدائم» الذي ينشئه كانت يفل عن كون الحروب هي التي تحضن التاريخ وتحرك مياه «الفكر اليومي» الأسنة من طول السلم، وتسلط بنا طريق ما يجب أن يكون إلى الكون.

5 - تعميم البهاضة الهيكلية

ومن العلوم أيضاً ما صنعه التعظيم الماركسي بالبهاضة الهيكلية لـ «السلطة» «الوقوف الطبيعي» للإنسان، من أطروحة ماركس الشهيرة حول «قويرياخ»: «لقد قضى الفلاسفة منهم حتى الآن في تفسير العالم، والمطلوب تغييره» إلى نهاية «الفلسفة الكلاسيكية الألمانية وحلول نظريات العلم والممارسة معها، حسب ذلك، إنجلترا، حلولا يقضي بضرورة (تجاوز) فلسفة هيجل، أي «ضرورة تعظيم شكلها بالتقدم والحقائق على الضموم الذي حصلته»³⁷.

وهذا الضموم المحصل لم يكن سوى «يطورقيا البيودينغ (بلاغة الكعكة) وبلاغة الطرف التاريخي، المترجم باستبدال هم لتغييره، واستبدال الوقوف الفلسفي المعاند أصلا للحس المشترك بالوقوف الطبيعي.

ومع صعوبة ماركس «هالاه» على ما يقول هيدجر، سوف يتوسع هذا الإنهاء الميتافيزيقي بوجهه الشعبي، أي غير المفكر فيه، حتى ليصبح التبرؤ من «شيء» - في - ذاته - (هذا التامس حسب قيسته) موضة فكرية:

«النيوكانطية تهرباً من إرث هذا الشيء، وتعدّه عيباً منطقياً وعلمياً»³⁸، مثلاً سيبتراً منه الأطفال الوضعي بعدّه «رأساً ميتافيزيقياً يجب التخلص منه، مثلاً يجب تسفيه الميتافيزيقا كلها بوصفها عمراً منقضيّاً من أعمال العقل البالغ الآن عمر العلم، وهو القيام على خدمة العلم»³⁹. وسوف يتوسع هذا الإنهاء بفضل التقيد النيوكانطي لأشلاق التنطبع، وقيل الديموقراطية الحديثة نقداً قائماً على تسفيه تصور الإرادة بوصفها شيئاً واعياً حراً لذات عاقلة حرة ومريدة تعبر عن نفسها في «وحدة الأنا التأكيفية»، لأن هذه الوحدة ليست سوى خرافة على ما يقول نيتشه، الذي يدعونا في المقابل إلى النظر إلى الإرادة بوصفها تعبيراً تعديداً عن «إرادة القدرة» وبوصفها بالفريرة أشبه وباللعنات، مثلاً يدعونا إلى المشاركة في حرية المفتوحة على العدالة وفيها بوصفها التعبير الأخير عن العدمية»⁴⁰.

6 - تفكيك الميتافيزيقا

ولسوف يربط العصر المعاصر لنيتشه، كما هو معلوم، ولسوف يعزز تقدمه لذات الواعية بالكتشاف اللاوعي مع سيغموند فرويد - ولسوف يربط العصر باللي آخر أيضاً بقلي في الديار، الفلسفية بنهاية الفلسفة وبداية التفكير.

يعلم هيدجر أن الفلسفة «تمت» بمعنى بلغت شأوها وانتهت، وكان ذلك بعد أن قضت العلوم المختلفة داخل الأفل الذي فتحته الفلسفة، بل بعد أن صارت الفلسفة نفسها علماً للإنسان، الذي صار بدوره موضوع تقنية يقيم بها في العالم، «بموجب الأنماط المتعددة لصنعه» وينضل الاستقلال العلمي له «قطاعات الكائن (الوجود)» كلها.

وباختصار، سوف تعني نهاية الفلسفة، بموجب ما يقضي هيدجر، بداية الحضارة العالمية من حيث تتخذ أساسا لها في فكر الغرب الأوروبي. لكنها سوف تعني أيضا عصر الفكر الذي صار عليه الآن أن «يتعلم كيف يلزم بما لا يزال قابعا في الاحتمالات»¹¹. وسوف يترافق هذا التشخيص مع لقد الإنسانية القائمة على عد الإنسان مرميا بالأحرى في العالم، وعارضا لحقيقة الكون لا منجها لها، ومنتظرا لتكشف الحقيقة في «الفرجة» التي يتجها الكون نفسه.

وسوف يلمس ذلك بفضل الإيمان في تفكير تاريخ الميتافيزيقا، وتفكير الغتها نفسها التي ستعطي عن الموضوع والإفهام إلى الفهم والإيعاد البلاغي.

وسوف يربط «عصر التوبة» الفرنسي نيتشه معززا بتفكير الميتافيزيقا، وفرويد وعلم نفس الأعماق، وسوف يجدد الماركسية نفسها باتجاه «القطع المعرفي» و«اللاسمية» فيدرزي في الدنيا الثقافية بتناشيد الالتزام (مع سارتر) وإبطال «الصفات الوحي» و«بوار مذاهب الإنسانية بعد إعلان موت الإنسان نفسه (ميشيل فوكو بخاصة). أي بعد تفكيك إرث الأنوار، وتحديد، وربما أساسا، تفتت ذلك الإرث الذي يستد شرعة حقوق الإنسان والمواطن. فلا يجري النقد مواجهة بل مواجهة عبر تفكيك شرعة حقوق الإنسان بوصفها سلاحا إمبرياليا في الحرب الباردة، سلاحا يجب قزائه وقله سلاح حق الشعوب في تقرير مصيرها، وحق الجماعات في الحفاظ على هويتها (وهو سلاح يستعمل على نطاق واسع لا في «العسكري الشرقي» وحسب بل في دول «عدم الانحياز» أيضا، ويملك أدبيات كذا «الكتفين» الذين صاروا ممكنين في ظل انقسام العالم).

<http://ArchiveBeta.Sakhrat.com>

ويجري النقد أيضا بضعة الطف وأكثر مكررا، تجري المفارقة سلاح حق الدفاع عن الحياة وحق الاختلاف (بالتصال مباشر مع فلاسفة الحياة وهيدجر. وسوف يطور فوكو، ودولور تبا له، مفهوم الحياة لجملة يحتل مكان «الذات» الحقوقية. ويطور فلاسفة الاختلاف هذا المفهوم إلى حد تبديل معنى اليونيفرسال، بل إلى حد كسره أيضا¹².

ويطاول هذا النقد والإتهام بصورة أساسية الأساس الميتافيزيقي لإعلان حقوق الإنسان، لتصور إن الإنسان طبيعة ثابتة أو ماهية فوق تاريخية واستطواد لما يسمى ميتافيزيقا كائنية. فما هي هذه الميتافيزيقا؟

٧ - الميتافيزيقا ومعادلة البحث العام

من المعلوم أن سؤالا فلسفيا واحدا يخترق كتب كانت النقدية الثلاثة، فيجمل عليها سسائما متكاملا يشغل فيه نقد الحكامة «واسطة العقد» والسؤال الوحيد هو «كيف تكون الأحكام التائيفية قلبا ممكنة؟» أي كيف يمكن للذهن البشري أن ينتج أحكاما ذات صفة كلية، وأحكاما موضوعية من ثم، غير تجارب وخبرات ذات صفة جزئية ومفردة. كيف لي أن أفهم قدرة ذهن على مثل هذا الإنشاء؟

مكانة الكينافريقيا أو نقد الباري (د. كاتيا)

لم يكن كاتيا أن يتمكن من الإجابة من دون القيام بثورة كوبرنيقية في طريقة النظر إلى الأنا والعالم والآخر. لا أرى بأسا هنا من التفكير بضرعها الأساس: تتظم موضوعات الفهم وفق بنية الفهم على عكس ما يقن الموقف الطبيعي للإنسان، وما يقن الفلاسفة السابقون، وهذا فرض لم يتعمده الفهم، وربما لن يتعمده مثله لم يتعمده في موقفنا الطبيعي، ولن نتعود على الأرجح، فكرة أن الأرض هي التي تدور بنا حول الشمس، لا الشمس هذه الدائرة أمام أعيننا جهارا نهارا.

هذا الموقف الفلسفي الكوبرنيقي سيتطلب منا جهودا مضنية أخرى معاندة للموقف الإنساني، كأن نقبل مثلا بمزاعم من نوع أن المكان والزمان شكلان وحسب من أشكال حساسيتنا (أن المكان ليس وعاء يحوي الأشياء أو يتعلق بها، وأن الزمان ليس سبحة تكرر على الموجودات أو تتصل بها، ولا خططا على حد سيف)، بل هما جزآن من تركيبنا البشري. وأنه مكتوب علينا ألا نرى أو نحس الأشياء والعالم وأنفسنا بالذات إلا عبر هذين الشكلين، ألا نعرف هذه من ثم إلا كما تصورهما لنا ببنيتنا الذهنية، إنه مكتوب علينا أن نطبل «الشيء» في ذاته، مجهولا لدينا مهما بلغت درجة تعاملنا معه وعلمنا به^(١٢١).

وسيتطلب منا هذا الموقف الكوبرنيقي جهودا أخرى: لقبول أن الفعل الأخلاقي لا يكون كذلك إلا بصرف النظر عن حصيلته، والتفكير **الفعل الأخلاقي** بقبول كلية، أهمها عند الإنسانية هي شخصيا وهي شخصي في **أشكال أخلاقية** في ذاتها، وليس مجرد وسيلة فقط. وأن نبنو ذلك كله على إرادة حرة كليها أن تفعل بكل حرية في عالم تحكمه الحتمية السببية.

وسيتطلب منا الثورة الكوبرنيقية جهدا ثانيا وأخيرا: أن نقبل أن ثمة حكما مفردا قابلا للتواصل الكلي (التيوفرسال) وأن ثمة غاية وشرعية من دون شرعة، أو أن نحكم على مفردات الطبيعة كما لو أن ثمة خطة أو مقصدا لها من دون أن يكون بإمكاننا معاملة هذا المقصد كواقع^(١٢٢). (باختصار كل ما يدفع لكان لجميع كاتيا إلى ساد)^(١٢٣).

٨ - هينافريقيا حقوق الإنسان

ويصل كاتيا بين هذا وبين إعلان حقوق الإنسان. يعطي الإعلان أساسه الهينافريقيا: الإنسان كوميديا، كائنات فاعلة حرة خارج حدود المكان والزمان، هو صاحب تلك الحقوق المقدسة في الحرية والملك والأمن.

أكثر: إلى هذه الحقوق يضيف كاتيا حق البشرية في التزوج إلى سلام دائم، ويخصص لهذه الإضافات كراسيا شهيرا هو «مشروع السلام الدائم» الصادر منذ قرنين ونيف ١٧٩٥ والمترجم إلى العربية مرات^(١٢٤).

يخصص كاتيا إذن محاولة فلسفية لوضع بنود تكون بمثابة قوانين مقترحة على دول العالم من أجل المعنى نحو سلام دائم بين البشر، فبين أن السلام ليس حالا طبيعية، بل إن هذه هي

بالأحرى حال الحرب. وإن المسلم يُنشى إنشاء بفعل واع، ولا يستتب إلا بسيادة الفكرة الأخلاقية: إن لكتراء الناس ليفتقوا أو يقتلوا إنما هو استعمال للبشر استفعال مجرد أدوات بأيدي آخرين. وهذا منافع لحق الإنسانية هي كل هذا.

ويلاحظ كذلك بهذا الكراس الفريد تديلا أول في الخلاف بين السياسة والأخلاق، وتديلا ثانيا في التوافق بينهما، ويرى أن لا شيء يضع نظريا من التوافق ومن انهاء السياسة إجلالا للعل، وخضوع جوبيتر لإله الأخلاق، لكن واقعا يبقى التنازع قائما بفعل البيل الإنساني الأناي، إلا أنه يمكن القول دائما إن البشرية تتقدم نحو السلام في تاريخها الطويل، كما لو أن لمة غاية للسمي البشري في التاريخ. غاية لن تبلغ، وإنما سيمس إليها أبدا.

يطلق كذلك حقوق الإنسان إذن من أي شرط تاريخي، ويضع السياسة للأخلاق ويمس ذلك على شروط ثلاثة: الطي، في ذاته الجهول، الذات كفاعل نشط للمعرفة، الإنسان ككائن حر من حيث هو نوعيا، وعلى منهج يفصل الكائن عما يجب أن يكون، يفصل «إن» عن «كما لو أن»، ويفصل الأفهم عن الأمول (الإتشاء عن التنظيم).

وتشكل هذه الفروض - التزام ما يمكن أن أسميه ميتافيزيقا شرطية لحل محل الميتافيزيقا العقلانية السابقة (عقلانية بمعنى أنها ذات دعوى علمية بموضوعاتها «وجماعتها»).

هذه الميتافيزيقا الشرطية هي التي نهضها هيجل وتديلا منها خلف كله، استقانا إلى تصور قبل الميتافيزيقا يزمتها إلى أي فصل للكل من الحزني، وتوحيدها هي العطف على الحسي مع الإيمان في المرافقة. ويصطنع في التباين ميتافيزيقا جديدة ومبشرة - تعادل ما يسميه كواين أنطولوجيا³⁴، ويتصالح مع الموقف الطبيعي ضد الموقف الفلسفي فيعشده (يعين) المباشرة (أو النص العالم المشترك) ضد فروض تفسيرية فيعطي بإعجاب الجمهور بالتركيز على بداعات مثال دعابة اليردينج يعجلها ويؤزدها، ودعابة ارتباط الأمانة بالظهور التاريخي الملكية. إن إعادة التفكير في هذه البداعات وأمثالها سوف تظهر كيف يمكن للاقتضاعات الراسخة أن تصير مسلمات فلسفية ثابتة، وكيف يمكن أن تلعب «المرجعيات» الكبرى - مثال هيجل وهيدجر - دور الحجة المقتعة في اثتر الفلسفي نفسه.

٩ - العودة إلى كائن

والآن وقد اتصرم المعصر، أو هو بدأ بالانصرام منذ ٦٦ يونيو ١٩٧٩ الذي شهد جان بول سارتر يصافح ريمون أرون بعينه على سلم الأليزيه منها بذلك خصوصية سياسية دامت عصرا كاملا، وخاتما ربعا عصرا من هيمنة السياسي على الأخلاقي. وفتحتها من دون إعلان هذه المرة، ويصعد التضامن مع المهاجرين الفيتناميين، العودة إلى الالتزام الإنساني هي ما ينعدي السياسي والعودة إلى حقوق الإنسان التي عادت من جديد لتصير «إلزاما من إلزامات الضمير الخلقى لمصرنا»³⁵.

الحاجة الميتافيزيقية أو بعد الحاجة إلى ذاتها

الآن أو منذ بدأ العصر بالتصوّر بدأ العود إلى كائنه، أو هو يستأنف ما كان بدء جون رولز منذ 1971 حين استعاد كائنه ضد التقوية الغالبة ليهي نظريته «في العدالة»^{٣٦}، ويستعاد كائنه بكثير من الزخم في باريس اليوم، التي عادت إلى كائنه واستحضرت منذ انحصار عصر البرية. وإثر رجيل ميشيل فوكو (1981) على وقع الحجارة «الإنسية» التي بها راسخ لوك فيري، والآن رينو «فكر»^{٣٧}، وذلك بالشراف مع تجديد مدرسة فرانكفورت كائنها يسعى من بورجن هابرماس وأوتو أبل (في «تحولات الفلسفة، وأطراف الحوار، والسلام الدائم» بخاصة)^{٣٨}.

يحضر كائنه إذن من جديد في كل مكان من «المحاكمة الفلسفية» لكن حضوره يظل حضوراً ملتصقاً. فبرولز يستحضر كائنه الأخلاقي والحقوقي ليرأس ميذاً «العدالة» وهابرماس يعود إلى كائنه من أجل مشروعه في فلسفة تواسلية الحقوق، فيسعى إلى «عصرفة» كائنه، ويرى كيف يمكن أن يحتفظ بالمقاصد والحدوس الكائنية في فهمنا المعاصر للحقوق، لكنه في الوقت نفسه يستبعد الاتهام الميتافيزيقي معلناً أن ميتافيزيقا كائنه لم تعد تعني (تقول) لنا شيئاً. ويقتصر أبل على استبعاد كائنه في الأطباق معلناً عزمه على تجاوز أطراف الاقتراح إلى أطراف المسؤولية. أما فيري ورينو الفرنسيان فيبحثان انطلاقاً من كائنه عن إنسية «من دون ميتافيزيق» أي عن نصاب فلسفي متعاضد ل«بعد الحرية» وصفاً ل«تعددية الديمقراطية» من حل لمسألة الذات ومسألة العقل في العلاقة مع الآخر. يستحضر إذن كائنه الأخلاقي والحقوقي والسياسي ميتافيزيقياً أي جوهره (استناداً إلى هيجل على الأقل).

١٠ - الحاجة إلى الميتافيزيقا

أقول: الآن وقد انصرف العصر، يمكن التأمل في ما حصل: انحل البراكسيس الفارسي النظر بالعمل فلمستردت أشروحات «إلحاق النظر» رغم حوار العمل. وبذلك الوضعية الميتافيزيقا لمسلحة «العلم الواحد» فبطل مطلب العلم الواحد من دون أن تبطل مقدماته الراسية بل بدأ أن لنهاء كواين الفريد إلى «المنصرم الأنطولوجي» بدأ ينضم ابتداء من التسعينيات^{٣٩}. وهكذا هيدجر تاريخ الميتافيزيقا فصارته مقالات التفكير متاعاً مشاعاً في أكثر الفلسفي، على رغم اكتشاف الثوب التاريخي وفيرق فلاسفة الأخلاق والاجتماع من هيدجر. وإذا تبرز الحاجة الآن إلى تجديد اللبس الميتافيزيقي- إلى «فكرتك التفكير»، وتبرز الحاجة إلى اتصال العودة إلى كائنه، لا لأن المشكلات التي صيغها واقتراح فروضها تفسيرية الفهم أحكامها، ما تزال مشكلاتنا وحسب، بل لإعلان صلحنا مع الميتافيزيقا في شبه عودة إلى الحبيبية التي اختصمنا معها، «لأن على العقل» يقول كائنه، أن يعمل بلا كلل إن لاكتساب رؤى متعمقة، وإن لقب الرؤى الحسنة التي سبق أن أقيمت.

وتبرز ريماء الحاجة إلى ميتافيزيقا شرطية أخرى.

وأراني. تبديدا ليس، أصطنع فهما عملياتها الميتافيزيقيا، قد يتقاطع إلى حد كبير مع «أنطولوجيا» كواين، لكني أطرحه بمعزل عن مقدمات كواين، أطرحه كما راودني في سيقته الأولية. فحاسب الميتافيزيقيا مجموعة السلطات غير البرهنة التي تستند أقاولينا هي النظر والعمل والتخيل.

وغير مبرهنة (غير مفكر بها) يعني بالضبط الإقصاء عن امتناع القدرة على برهنتها وضرورة اقتراحها فروضا تفسيرية.

إذن، مجموعة الفروض اللازمة لتأسيس أقاولينا تأسيسا موحدا، يحفظ وحدة العقل هي النظر والعمل والتخيل. ومجموعة بهذا المعنى تعني مستلزاما.

إذن، الميتافيزيقيا = مستلزام الفروض اللازمة لتأسيس وحدة أقاولينا هي النظر والعمل والتخيل. وعليه يمكن التمييز (وبيني) بين ميتافيزيقيا وأعية (مفصّل عنها) وميتافيزيقيا محصورة (أو سرية) لم تفكر في جميع هذه السلطات - الفروض. أو لم تقتر على ضمها في مستلزام موحّد. إن نقد الميتافيزيقيا والشرء منها كان الميتافيزيقيا السرية - وهي أسوأ أنواع الميتافيزيقيا - لكل الفلسفات اللاحقة على هيجل (من النقد الوهمي إلى النقد الماركسي إلى التفكيك الهيدجري، إلى نقض اليد المعاصر من الميتافيزيقيا).

القول إذن، إن الحاجة إلى كائن اليوم إن كان ثمة حاجة بي، هي الحاجة إلى الميتافيزيقيا. إلى ميتافيزيقيا شرطية ما غدت تعبر عن نفسها في الحاجة إلى إظهار تهافت الميتافيزيقيا السرية التي سندت تفكيك الميتافيزيقيا السابق لتفكيك الشيء ذاته، وتفكيك الذات الواعية العارفة (لوسويجه)، وإلى تهافت «سوت الإنسان» وتهافت المروعة أمام إطلاعية حقوق الإنسان. إن مثل هذا «تهافت» سيكون التمهد الضروري، الجزء الذي لا يتجزأ من الميتافيزيقيا الرجوة.

إن التمييز بين الفرض والتقرير، بين الإنشاء والتنظيم، بين الخيط الهادي للتفكير والتفكير نفسه، بين الأوهوم والأمثول، هو ما يمكن الإفادة منه في إقامة مثل هذا التهافت وتوحيد الفروض اللازمة له «شيم» مجموعة مبادئ «تستيق تجربة» العالم المقبل.

١١ - تهافت التفكيك

ثمة حاجة إذن إلى كائن، إن كان ثمة حاجة إلى ميتافيزيقيا شرطية ما، إن كان ثمة حاجة إلى تجديد الفلسفة وتجديد فعل التفلسف بوصفه فعلا ياديا لا ياديا على فعل الخير، فعلا ياديا حاجة

عظمية أصلا، حاجة العقل إلى وثق شقوقه مثلا.

إن مثل هذه الحاجة التي تبدو اليوم حاجة إلى إضفاء للمعنى على السعي البشري، وحاجة إلى تسويق ما لإمكان كون ما هو كائن هنا والآن في عالم اليوم الموصوف بالمعولة وسرعة الاتصال وفهر عوائل النكاح، بالتزامن مع عدم كفاية بلأيا النظريات الكبرى، والترجمات القائمة في هداية

إمكانات العقل البشري وما لو بعد الطبيعة (إلى غاية)

العقل البشري - عدم كفاية - وحاجة يبدو واضحا أن الدفع الإيماني للتجديد (السحرات المختلفة - الفواحي) غير قابل أو غير مؤهل هو الآخر لتبنيها، لأنه لا يرغب أو لا يستطيع توفير موقع أو ثامن تصاب يسمح بشيخ (يتسم، باستشراف) غايات مقنعة في عالم يقوم على الكشف العلمي والتقدم التقني، ويبدو أنه قلت من أي إمكان لاستباق مبدئي (بالعنى الكائنات).

إن ما يبدو اليوم حاجة إلى إضفاء المعنى على المعنى البشري بعلمة ليس، في الحقيقة، سوى الوجه البارز من حاجة العقل إلى لعقل وحدته وصياغة مشكلية هذه الوحدة وتداول حدودها واحتمالاتها (ويتعاهر بدأت تصبح مدرسية، ما يبدو اليوم منحنى رئيسا في أنطولوجيا الحاضر، ليس في حقيقة أمرو سوى التعبير الظاهر عن مشكلة رئيسة في أناتولوجيا الكهنة) ونظرا:

الحاجة اليوم إلى ميثاقين شرعية ما، هي الحاجة إلى الإحاطة بالعلم والثقافة، إحاطة غير أبعية للعلم على التمتع الوضحي أو التحليلي - وإحاطة غير نائمة له أو متعالية عليه على النمط الهيدجري أو أي نمط أسطوري آخر، بل إحاطة تستند إلى مجاوزة ما، أي تستند إلى تذكر أن العلم نشاط إنساني حر تابع للموقف العقلي باتجاه الكلية والتحرر عن الفرض (والمصلحة) وقابل للتعميم على نحو ما يقول هوسبرل: من دون أن يعني ذلك، انتقاء إمكان مواضع أخرى (احتمالات أخرى) - هي الحاجة إلى نهضة الصور السائدة عن العلم والجهل (إلى نهضة بالأحرى) إلى قطع جبل السيرة الذي يلقنا بالعلمان المبهجين المطلق - إلى التفكير في إمكان تلازم العلم والجهل، إلى اعتماد عقلانية مفتوحة على اللاتناهي (تفكير ماذا من طرح السؤال: كيف إذا أن نفهم، أو ما الفرض اللازم لكي نفهم أن العلم لا يفرط الجهل بل يولده ويولده، وأن الواحد منهما يقاس بالآخر طريقا لا عكسا، فكما تدم العلم وتزايد، تنعدم الجهل وتزايد، يعتقد، فكما لو أن، العلم ككرة ومحيط هذه الكرة الجهل، فتعاطف حجم الكرة يتراكم، ولا بد، مع تعاطف حجم الكرة المحيطة، فلا يتعاضد ما نظم ولا يتعاضد ما نهج، وهذا اللاتناهي ليس امتدادا لقطب وحسب ولا امتلاء كرويا وحسب، من دون أن يعني ذلك الوفور في نسبة محدودة.

أي فرض سيسمح بتصور ذلك؟ ويسمح بما بإمكان قيام التعدد على هذا التنازل «الأناتولوجي» بين العلم والجهل - كيف نسوق تعدد العلوم وتعدد احتمالات العلم وكل منها كمعطى؟

كيف نوفق بين العقل والحرية من دون الحاجة إلى قصبة العالم إلى عالم للتظاهرات بسببية وعالم للتوهمات بحرية؟ كيف يمكن للحرية أن تكون طيارا حرا لا استيعابا للضرورة؟ كيف يمكن ترميم اليونانرسال التكتس تحت وطأة التبرمين به أو المظهرين عجز إمكاناته مشرقا ومغربا؟

هل من فرض ما يسوق في الوقت عينه الأخذ بوحدة العقل البشري وبثعدد وجهات النظر المؤسسة، هي الأخرى، على تعدد أوجه الكهنة ولاتناهيها والإقرار بأن لا فضل لوجهة على الأخرى سوى طميتها، أي اتساقها مع نفسها وقدرتها على العدوى، أي على التحول يونيفرساليا؟ كيف يمكن ضم الكلي والمختلف في نظرية واحدة؟

هل يمكن بمهارة ما استلهم القوق بين الأفق والشمس وبين ما يكون وما يجب أن يكون من دون الوقوع مجدداً في المحايطة الهيكلية أو الاستكشاف الهيدروجينية.

١٢ - الحاجة العربية

تساؤلات كثيرة لا تستند الحاجة اليوم إلى مجرد التفكير فأن نعلن بالعربية، منها؟ قلت، هي مطلع حديثي، ليس بكانت للأسف حاجة إلى شهادة بالعربية، وأضيف الآن، إن بالعربية حاجة إلى كانت، وهذه الحاجة هي الحاجة التي بالعربية إلى الفلسفة، وهي ليست حاجة أسقطها أنا أو أتوهمها، بل هي حاجة بادية ومعيّر عنها هي ظاهر القول «الفلسفي» العربي المعاصر. لعقد في شأنها المؤتمرات والندوات، ويقترح لها برنامج عمل، ويوضع جدول أعمال، بل تكاد تصدر في شأنها بيانات تأسيسية بأرقام، وتوضع مواصفات للفلسفة المأمولة والمناسبة لما ينتظرها من مهمات استثنائية أو استقلالية أو تاريخية. لكن من دون أن يتمكن هذا القول من تلبية الطلب العربي الصريح... وربما بسبب من عدم الاهتمام باستخراج شروط إمكاناته، أو بضغط الطلب العملي والتصرف إلى الإجابة عن أسئلة لم يصغها «العقل النظري» أو مجرد العقل، بل صاغها «العقل السياسي» أصلاً.

منذ قرنين ونيف، أحس كانت بالحاجة إلى قنطرة العقلان على حدود الظاهرة (الإضاح في المجال للإيمان في ما وراء الظاهرة). فقل الحاجة بالعربية بهذا اليوم معكوسة، ولعلها إلى قصر الإيمان على حدود الما وراء بالأحرى للإضاح في المجال للعقلان في الظاهرة. وسيعني إذن الاهتمام بوجوب أعمال النظر في إمكان اجتماع العقل والحرية في المدينة والحاضر، بوصف هذا الإمكان مطلباً لسلام العقل مع نفسه، لا مطلباً خاصاً بـ «نا» ولا من أجل تحقيق أي غاية أو استعادة هوية مفقودة متعوبة معاً.

إن تلبية الحاجة العربية إلى الفلسفة، تبدأ، أو لا بد، باستيضاح الحاجة نفسها، ونقلها من ضغوط شبه الحاجة إلى ما يرضينا، إلى وضوح الحاجة العقلية إلى يونغبرسال جديد، والحاجة ربما إلى إعادة تأسيس الحدائق تأسيساً يحمل معه ويعين في مساره فكرة الإنسان بوصفه كائناتاً عاقلاً وجوهلاً لا حد لما يمكن أن يعرف، ولا حد ثانياً لما يمكن أن يجهل بوصفه هنلاً ولعدداً وحرية في أن.

[illegible]

التيهه: استخدم هنا بعض الاصطلاحات الخاصة بي، التي قد لا تكون واسعة الانتشار بعد، فلا بأس أن
 لا تتذكرها.

مستلزمات (Mythos) بدلا من نسق أو نظام التاريخيون عربيا، وطيبان (Wissen, savoir) بدلا من معرفة أو علم وهما معنيان وتبعا لـ من المعنى المقصود بـ «العلماء»، والفهوم (Begriff, concept) بدلا من مفهوم الذي المقصود لعلمه التاريخي في مقابل المفسد، والمثول (Idee) بدلا من فكرة، وأسيوري (compensisch) حيث يتشابه الاستعداد العربي الحالي بين العنصري وأجنبي، وأسيوري، ويوتوبيرسال (universal) بدلا من كل أو كلي.

إلى ذلك كنت أعدد الانتصار إلى الألفاظ قليلة الاستعمال على فصاحتها. مثلاً: إن بالشبه فهو لاز به إذا
نزل به ورزق إليه. ولاب يلوب بالأمر إذا أخرج في طلبه دون التمكن منه. ويضط يعضد إذا تحرك في غير
أجزاء الضربة والهمزة.

- ١ كاتب هوسبرل في مطلع كتابه الموسوم أزمة العالم الأوروبية والفهماء المتجاوزة عن فلسفة اليوم وعن
٢ معنى الفلسف بالنسبة إلينا - مسودة تمي وعلى الأثر على نحو عام جداً، أن الفلفف البشري ومعضلاته
٣ أبس له في محفل الوجود الإنساني، مجردة من أي فلففي ملموس أو مقصور بشكل أو بآخر. نحن إذن،
٤ وكيف يمكن تدبير التامة... موطئ الإنسانية.. إن المسألة ليست الشخصية جداً والخاصة بنا تجاه حقيقة كينونتنا
٥ الخاصة كفلاسفة... العمل فيها المزاولة لحد كينونة الإنسانية المطلقة. راجع ٦-٧. der Krisis.
٦ راجع مثلاً، مجلة الفكر العربي، عدد ٩٠، بيروت، ١٩٨٧، وبمراجعة هذا العدد في العدد ٦١ من المجلة
٧ نفسها، موس وعبد الحميد الحارثي إلى الفلفف.
٨ راجع ١٤، p. 1964, Michel Foucault, l'usage de plaisir, histoire de la sexualité, Paris: Minuit,
٩ راجع بالكتابة مباشرة بحوث المؤتمر الفلففي العربي الأول الذي عقدته الجامعة الأردنية ما بين ٢-٤ ديسمبر ١٩٨٧.
١٠ راجع مقدمة المؤتمر المحاضر عنها في بحوث المؤتمر الفلففي العربي الأول، مراكز دراسات الوحدة
العربية، بيروت، ١٩٨٨.
١١ البيان الختامي [المؤتمر الفلففي العربي الثاني] بغداد، مارس ٢٠٠١، تقريده مجلة التجا اليهودية، عدد ٦.
١٢ أفلاطون، الجمهورية VIII، ٨٥٢ أ.
١٣ مدق مدارير والا التزام صدار التيار اليهمن في التفكير الفلففي الفرنسي يرد إلى المقالة الفلسفية، بوصفها
١٤ موقفاً من الصراع الفكري (الطريقي) في المجتمع والعلمان. راجع لوپ الكوسن.
١٥ L. Althusser: Philosophie et Philosophie spontanée des savants, Paris, ed Maspéro
1973 - Positions, éd. Socialo, Paris 1976.
١٦ ز. الفعل الأول من مشروع الفلسفة العربية المتاصرة في بحوث المؤتمر الفلففي العربي الأول - ج. ٣، ص.
١٧ طيب البيروني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق، ١٩٨١، ويراجع بمقدمة
١٨ لمؤلف نفسه، من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي، الجزء الأول، دار ابن خلدون،
بيروت، ١٩٧٦.
١٩ بحوث المؤتمر... ج. ٣، ص ٢٦ - ٢٧.
٢٠ ر. جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة - لقاءات الثقافة العربية في عصر العولمة، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠٠.
٢١ يستمر طر ابشئ التعريف الفرنسي الراجح في السيميوزيات لفيلسوف «شغل في الآفاق».

- 14 راجع موسى وهبة، «طرايشي إذ يطالع الجرح الأثروبولوجي الفرنسي» في المستقبل، نوفمبر 1996/11/29.
- 15 أبويعرف المزوغي، أفكار النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، بيروت، دار الطليعة، 2000، ص 36 - 37.
- 16 م. ب. ص 147 وما بعدها.
- 17 مثال الجهود الكبير والأموال المائلة التي بذلت على الموسوعة الفلسفية العربية، في ثلاثة أجزاء التي بدأت بالصدور في بيروت، معهد الإنماء العربي 1986. ومثال الترجمة التي قام بها خليل أحمد خليل، مقتردا لمجموعات الآلات الشهيرة: مجمع الآلات الفلسفي، بيروت، مارس، منشورات هويدات، 1996. ومثال أطلس الفلسفة الذي ترجمه جورج كلوز وتكرهه الكلية الشرقية في بيروت 2001. بعد أن حولت شكله من كتاب جيب وشكر إلى موسوعة فلسفية صغيرة.
- 18 حيث تأتي الترجمات متضاربة من نص إلى آخر، أو من فصل إلى آخر في الكتاب الواحد، أو تكون مترجمة ومنقوصة (راجع: موسى وهبة، إمكان القول الفلسفي بالعربية اليوم في العربية في لبنان، منشورات جامعة البعث 1999) أو هي تقتصر على ترجمة «موضوعي مترجمة متطورة من مؤلفها ومضاربة الاستطلاعات» (الفلسفة الحديثة) لتسوس مترجمة محمد مزيهلا ومهدا السلام بن هبة، «العالم في البهائم» المترجمها الشوق 2000، ومترجمة هذا الكتاب في العمل الأدبي لموسى وهبة، «التصوير الفلسفية الحديثة، أهمية الحاجة إلى الفلسفة أم مترجمة في المكان» في نوفمبر 1998/11/29، ص 18.
- 19 حيث يفكر في برامج تأليف الفلسفة وهذا لا يعني أنه بحاجة إلى العمل. راجع موسى وهبة، «الأداب الأدبية» مجلة أتم صالون، بكية الأدبية، في أبريل 1999، بيروت، العدد 29، ص 20.
- 20 ترجمة أحمد لطفي السيد ونشر في القاهرة، دار الكتب المصرية، 1961.
- 21 راجع إبراهيم بيومي مذكور، تاريخ الفلسفة في الفكر الفلسفي في حالة سنة، بيروت، منشورات الجامعة الأمريكية 1967.
- 22 وذلك موقف به حاجة إلى تسويق لا يتسع المجال له هنا. خلاصة الموقف أن ما سيحدث بعد هيجل سيظل يحمل طابع الإنهاء هذا من دون الشكر فيه.
- 23 هيجل، المطلق الصغير فقرات 36 - 38، ويراجع أيضا، فتحي المسكوني، هيجل ونهاية الميتافيزيقا، تونس، دار الجنوب للنشر، ص 119، وما بعدها، كما يرجع
- 24 Béatrice Longuenesse Hegel et la critique de la métaphysique. Paris Vrin, 1981.
- 25 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in Werke 20. راجع: Frankfurt Suhrkamp 1980, S. 329 - 386.
- 26 راجع: ماركس، إنجلترا مترجمة، في أربعة أجزاء، موسكو، دار التقدم، من دون تاريخ أو K. Marx, F. En-gels, Etudes Philosophiques, Paris/d. Sociales, 1961, pp 24 et 64.
- 27 على يد هيرمن كوهن بخاصة. راجع: J. Vuillemin, L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Paris: PUF, 1954, pp 132 - 156.
- 28 وبخاصة عند كارتاج. انظر: «استيعاب الميتافيزيقا في ودان الحاج حسن، رودولف كارتاج ونهاية الوضعية الفلسفية - بيروت - الدار البيضاء - المركز الثقافي العربي، 2001، وراجع أيضا: زين، محمود، خرافة الميتافيزيقا، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1987.

- 10 راجع بخاصة لوكاشيف، ما وراء الطبيعة والفكر، الترجمة: جينيت للأحياء ومراجعة موسى وهبة، بيروت، بيروت، 1998.
- 11 Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, "das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", 61 - 80.
- 12 راجع Gilles Deleuze, Foucault, Paris: Minuit, 1986, pp 96- 99. راجع أيضاً إلى أن طبيعة الإنسان ليست سوى شكل التركيب مفرد وانتقائي جعلته طبيعة تاريخية. وهذا المعنى فإن اليونانيون لم يسموا هو أمر بعيد وليس سوى مفرد ما جعل إلى الكلية هي القوي. ويشرح في مقابل ذلك الحياة من حيث تصبح نفسها، وهذا هي حاشية للمفردات، بمثابة ذات حلقية.
- 13 راجع موسى وهبة، الفلسفة الكلاسيكية، في نقد العقل المحض، الذكرى الثانية، مجلة الفكر العربي، عدد خاص 15، بيروت، 1998.
- 14 راجع موسى وهبة، الفلسفة النقدية، في التوسعة الفلسفية العربية، الجزء الثاني، الطبعة، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1998.
- 15 J. Lacan, "Kant avec Sade" in Ecrits II; Paris, Seuil, 1971. راجع.
- 16 مرة ترجمة سلمان أمين ونشر في القاهرة، 1982، وآخرى ترجمة نبيل خوري ونشر في بيروت، 1988.
- 17 W.V.O. Quine, "On what there is" in From a Logical Point of View. راجع مسأله.
- 18 Harvard University Paris 1953.
- 19 Le Nouvel Observateur no: 1058. راجع.
- 20 John Rawls, A-Theory of Justice, Harvard; 1971. راجع.
- 21 Luc Ferry, Alain Renault, Pensée 68, Paris; 1985. راجع.
- 22 J. Habermas, Erläuterungen zur Dialektik Frankfurt; Suhrkamp ver- راجع بخاصة.
- 23 laz 1991, Kants Idee des Ewigen Friedens. 1996.
- 24 Theories and Things. على ما يقول دارسون ويخبرون ذلك مع كتابه المعاصر.

منهج الاستشراف الفلسفي

هذه كجواب عن السؤال المطروح في التمهيد، وكغرض المدخل

أ. زهير بن كتفي (*)

مقدمة

شهد الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر والنصف الثاني من القرن التاسع عشر حركة منهجية واسعة النطاق أخذت على عاتقها إعادة كتابة التاريخ الأوروبي في شكله العام، وكان أن اجتاحت هذه الحركة ميدان الفكر الفلسفي الأوروبي، ليكون النصف الثاني من القرن التاسع عشر مسرحاً لها.

وقد بين مؤرخ الفلسفة الفرنسي إميل برهيه (Emile Bréhier 1876-1957) في المدخل العام لكتابه «تاريخ الفلسفة» الذي صدر ما بين 1926 و 1932، ذلك الاهتمام الواسع الذي حظي به تبلور مناهج إعادة كتابة تاريخ أوروبا الفلسفي، وأبرز إلى جانبه الأهداف العامة من هذه الحركة معبداً لها في هدف رئيس هو تحقيق «الوحدة والاطراد» لتاريخ هذا الفكر⁽¹⁾، باستنباط الأنساق الداخلية التي تتحكم في عملية التفكير الفلسفي الأوروبي، ومحاولة العثور على الوحدة التي تربط بينها. ويكون هذا «الإقليم» المناخ المثالي الذي استمد منه المستشرقون مناهجهم وروايتهم في قراءة الفكر الفلسفي في الإسلام والتاريخ له، انطلاقاً من كونهم أبناء هذه الحضارة الأوروبية التي أفرزت هذه الحركة، وأسهمت بنسب، وأقر في بلورة وعيهم وتأطير تفكيرهم.

وقد تقاسم هذا الهدف الوثيق الذي حددته برهيه ثلاثة مناهج شغلها مؤرخو الفلسفة الأوروبية في إعادة كتابتهم لتاريخهم الفلسفي بوجه عام، وهي على التوالي المنهج التاريخي، والمنهج الفيلولوجي، ومنهج «الذوق الفردي»⁽²⁾.

(*) باحث من الجزائر.

١- المنهج التاريخي، يظهر المؤرخ، في إطار المنهج التاريخي، ليس كمجرد مدقق ونافذ لتقارير التاريخية، بل كمنشئ للمعرفة، لأنه يستلزم ما استخلصه كنوع من المادة الخام في إعادة إنشائه للتطور التاريخي. وفي عملية إنشاء المعرفة التاريخية، هذه النوع المؤرخون الأوروبيون الملتزمون بهذا المنهج عددا من الفرضيات أهمها على الإطلاق وأخطرهما: أن تاريخ العالم هو تاريخ الأفراد الأقوياء، سواء نطق الأسر بالشعوب أو الدول أو الثقافات والأديان. فوجدنا تلك القوى هي التي تشكل أو الطاردة على تشكيل الجزء الحقيقي لتاريخ العالم، وبهذا يظهر تاريخ الشعوب الأوروبية كموضوع مشروع للتاريخ الإنساني، بينما تاريخ الشعوب الأخرى ينبغي ألا ينظر إليه إلا بالقدر الذي يتحول فيه إلى موضوعات لتقبل للشعوب بالشعوب التاريخية الحقيقية^(١). ويبدو أن الهدف من قراءة تاريخ الفلسفة الأوروبية بهذه الطريقة، أو بهذا المنهج، هو بناء ما أشيرنا إليه بـ «الوحدة والأطوار» لتاريخ هذه الفلسفة. وذلك يستلزم فيما يستلزم ربطا ديناميا بين مختلف المنظومات الفلسفية، فتظهر كل منظومة فلسفية كضرورة في تاريخ وحيد، فهما اختلفت هذه المنظومات فهي لا تعارض بوحدة الفكر الأوروبي^(٢).

ب- المنهج الفيلولوجي: الفيلولوجيا Philologia في معناها الحرفي هي دراسة النصوص وطرق انتقالها، والأصل في هذا المنهج أنه يلزم الدقة والأمانة بالاقصصار على معالجة النص القديم بطريقة شاملة على قدره، أي الفهم. وقد نظمت الدراسات الفيلولوجية نشاطا واسعا في أواسط القرن التاسع عشر. وتعددت هذه الدراسات على جميع النصوص اليونانية وغيرها وتحقيقتها وتبنيها وإبراز ما كان عليها منها، وتلوح صاحب المنهج الفيلولوجي في بناء موضوعه على النصوص التي يجمعها ويركز على جزئيات الموضوع لبحث لكل جزء عن أصله داخل الفكر الفلسفي الأوروبي ذاته. ومهما اختلفت هذه الأجزاء فهي لا تعارض أيضا «وحدة الفكر» الأوروبي^(٣).

ج- منهج «الفردانية» وهو الذي برز من خلاله صاحبها، في عملية تاريخية للفلسفة، إلى كل ما هو ذاتي وفرداني وإرادة عيشه في حاضره الأوروبي، لينجس تاريخ الفلسفة في «مرآته»، لا في صورة منظومات فلسفية وعقلية جماعية، بل في صورة أفراد وشخصيات في ضامهم ولطائف وفاقك فكرهم. فاعلامون وديكارت بالظهور «الثقافتي» لهذا تعبيرا عن محيطهما وعن لحظات تاريخية، ولكن مبدعين حقيقيين^(٤). وهكذا، فهذه المناهج وإن اختلفت في طرائقها فإنها تظل مرتبطة بـ «إقليم الفكر الأوروبي»، تفكر في إطاره ومن خلاله، وتبحث له عن أسس فلسفية وثقافية ودينية وحتى صربية، بوصفه كيانا موحدا ومطردا في التاريخ الإنساني. والسؤال المطروح: أي وضعية يواجهها الفكر الفلسفي في الإسلام في إطار هذه المناهج؟ (على أننا سنستعمل هنا مفهوم الفكر الفلسفي في الإسلام في مظاهره الثلاثة: الفلسفة الشافعية، علم الكلام، التصوف).

- وضعية الفكر الفلسفي الإسلامي في المنهج الاستشراقي: تصدى لتتبع وضعية الفكر الفلسفي في الإسلام، في إطار هذه المناهج، عدد من الباحثين العرب منهم الشيخ محمد حنفى عبد الرازق^(١٢) وإبراهيم مدكور^(١٣) ومحمد علي أبو ريان^(١٤) وحسن حنفى^(١٥) ومحمد عابد الجابري^(١٦) وغيرهم. وبينوا على العموم أن المستشرق الذي اختار لتسهيل المنهج التاريخي على الفكر الفلسفي في الإسلام، لم يتناول هذا الفكر من داخله، أي بأنه يارده «لحمة» من الثقافة الإسلامية، ولكنه تعامل معه بوصفه امتداداً «مشوهاً» للفكر الفسفي اليوناني. وأن المستشرق الذي تبني المنهج الفيلولوجي في دراسته للفكر الفسفي في الإسلام لم يأل جهداً في العودة بجذليات هذا الفكر إلى أصول هيلينية - أوروبية. وأن المستشرق صاحب المنهج «الذوقاني الفردي» لم يفكر في الفكر الفلسفي في الإسلام إلا «عاطفياً»، فعائق في ترجسية حموة تجربة لشخصية فلسفية إسلامية، وعمل على إعادة إنتاج «راهنيتها» في حاضره الأوروبي الذي وجدته مفتعلاً وجافاً ومادياً، ولكن بهت القصيدة هنا: أين يقع منهج المستشرق والفيلسوف الفرنسي هنري كوريان Henry Corbin (١٩٠٢-١٩٧٨) من هذه المناهج الثلاثة. باعتباره أحد كبار المستشرقين الذين أولوا أهمية قصوى للفكر الفلسفي في الإسلام؟

في الواقع لا توجد هناك دراسات أصلية تناولت بالتفصيل والدراسة منهج كوريان، ولذلك فقد وردت الإشارة إلى منهجه في سياقات جزئية شحيحة، انتهى فيها أصحابها إلى ثلاثة آراء:

- أن دراسات كوريان، خاصة حول شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي (٦٤٩هـ - ٦٨٧هـ)، اعتمدت فيها على المنهج الفيلولوجي، وقد ذهب إلى هذا الرأي محمد علي أبو ريان^(١٧).

- أن مصدر أخطاء كوريان، خاصة في دراسته حول حكمة الإشراق، ناتج عن «خطأ المنهج التاريخي وتطبيقه على التصوف الإسلامي»، وقد ذهب إلى هذا الرأي حسن حنفى^(١٨).

- في حين ذهب الجابري إلى أن المنهج الذي طبقه كوريان في قراءته للفكر الفلسفي في الإسلام كان منهجاً «ذلتياً» (وهو المشار إليه أعلاه بمنهج الذوق الفردي) وهو الذي أدّى به إلى تكريس الكثير من بحوثه لشخصية السهروردي^(١٩).

واللاحظ على هذه الآراء الثلاثة أنها تتقاسم بالتساوي المناهج الثلاثة التي حددتها برهنيتها. وما نراه نحن أن هؤلاء الباحثين أغفلوا تماماً المنهج الفينومينولوجي الذي من دونه لن نستطيع أن نفهم رؤية هذا المستشرق، فلنحدد إذن ماذا يقصد بالفينومينولوجيا.

١ - الفينومينولوجيا ١-١ : التسمية والمصطلح

نريد أن نلفت الانتباه أولاً إلى أن مفهوم الفينومينولوجيا الذي نتعامل معه هنا، هو المفهوم العام لها الذي لا يرتبط بمدرسة فينومينولوجية محددة، وذلك لأسباب ستتضح لاحقاً، ويوضح معناها وجه المقاربة بين هذا المفهوم / المنهج، وبين مفهوم «التأويل» و«كشف الحجب» عند كوربان.

لعل التحليل اللغوي الاشتقاقي قد ساعدنا على فهم هذا المصطلح. فالفينومينولوجيا Phenomenologie كلمة تتألف من كلمة Phaino «الظاهرة»، وهي ما يبدو، وكلمة Logie، أي «علم»، وهو العلم بالمعنى التكلي. فهي بهذا الاشتقاق «علم الظواهر»^(١)، وهي بهذا المفهوم اللغوي لا تفت عند الظواهر. بل تبحث عما وراء الظواهر، لذلك كانت علم الظواهر، أو كما ساد إطلاقها في معظم الأدبيات الفلسفية العربية، الظاهرية أو الظواهرية.

أما مفهومها الفلسفي، فلا يتعد كثيراً عن مفهومها اللغوي، من حيث إنها فلسفياً تؤدي إلى القول بعدم الأرتكاز على صور الظواهر، بل على ما يكمن وراء هذه الظواهر، أي وراء صور الأشياء الظاهرة. يقول إدmond هوسرل^(٢) : «الفينومينولوجيا وصف خالص لجال معانيه هو مجال الواقع المعيش (الواقع المعيش على صعيد الشعور) وما ينطوي عليه من ماهيات»^(٣). فتتطرق أرتكاز الفينومينولوجيا، من خلال هذا التعريف، هي «الشعور». فالشعور إذن هو مفتاح الفهم وإدراك المعاني. ومن هنا تجاوزت الفينومينولوجيا كل نزعة فلسفية تجعل من الظواهر موضوعات مستقلة عن الشعور. وأعادت موضوع الظاهرة إلى الشعور ذاته عن طريق الدراسة الوصفية للمعطيات والوقائع كما تبدو لهذا الشعور، أو كما تتحدد في نطاق المجرى الخالص للموقف المعيش كما هو، لتكشف عن مضمونه الماهيوي^(٤). ولكن هل حددت الفينومينولوجيا طريقة معينة تعتمد عليها في الكشف عن المضمون الماهيوي لهذا المجرى الشعوري؟ بعبارة أخرى: هل هناك منهج تعتمد من أجل الوصول إلى حقيقة الظاهرة؟

١ - ٢ : المنهج الفينومينولوجي

ذلك بالضبط ما حاولت الفينومينولوجيا تجسيده من خلال وضع مبادئ معينة لمنهج جديد في المعرفة يتضمن إشكالية مضادة للمعور في سؤال: إلى أي مدى يمكن الجمع بين الاتجاه التجريبي والاتجاه العقلي، من أجل إقامة منهج واحد هو المنهج الفينومينولوجي، أو ليكن كما قال حسن حنفي «المنهج الشعوري»^(٥).

(١) إدmond هوسرل (١٨٥٩-١٩٢٨) : فلسوف ألماني حاول أن يجعل من الفلسفة علماً دقيقاً، وإدراكاً حقيقياً للواقع إلى أنه حاول أن يضع منهجاً فلسفياً جديداً، ألا وهو المنهج الفينومينولوجي.

تختلف فلسفة المنهج الفينومينولوجي عن كل من فلسفة الاتجاه التجريبي والاتجاه العقلي. فهذا كان الاتجاه التجريبي يرى أن المعرفة تبدأ من المحسوس، ويقضي بأن العالم واقع موضوعي قائم بنفسه، مستقل استقلالاً تاماً عن وعينا وموجود خارج لتصوراتنا، وإذا كان الاتجاه العقلي يرى أن المعرفة تبدأ من العقول، ويقضي بأنه لا يوجد خارج إدراكنا واقع موضوعي للأشياء، بل إن هذه الأشياء ما هي إلا ألوان لتفكيرنا وتصوراتنا، فإن الاتجاه الفينومينولوجي يرى أن المعرفة، إن صبح التعبير، تبدأ من «المباشر». بمعنى أنه ينظر مباشرة إلى الظاهرة كما تبدو للشعور؛ فهو جهد يبدله الباحث لفهم المضمون الشعوري الذي تطوي عليه الظواهر، وفهم المعاني والدلالات الشعورية من خلال الموقف المعيش⁽¹⁾.

وللمنهج الفينومينولوجي مجموعة من الخطوات يأخذ بها للوصول إلى موضوعه الخاص الذي هو «الماهية»، تأتي في مقدمتها خطوة «وضع العالم بين قوسين»، بمعنى أن الباحث يخرج على المستوى التصوري له الوجود وما يلزم عنه من دائرة اهتمامه، ويشار إليه كخطوة تقنية بـ «تعليق الحكم»، أي على الباحث أن يضع الواقع المادي أو الحقيقة المطاة بين قوسين، وهذه الخطوة عند هوسرل هي «تجريدية ومعانلة» تحدث للباحث من أجل قلب النظرة من الخارج إلى الداخل، واستبطائه لما يدور داخل ذاته⁽²⁾، حتى يقتضي له العثور على الماهيات المستقلة في الشعور للموضوعات المدركة.

وكما هو واضح فإن هذه الخطوة الفينومينولوجية في جوهرها، هي في رأيها، مقام من مقامات التصوفة؛ لأن المتصوف في محاولة كشفه عن الحقيقة لا يقف عند المظاهر الحسية، بل لا يجعل لها وللواقع المادي قيمة على الإطلاق وهو يتجه صوب الحقيقة، «والحقيقة»، في الرؤية الصوفية هي «الماهية»، هي الرؤية الفينومينولوجية. وما الماهية في نهاية المطاف إلا الحقيقة «المعركة»، «المكشوفة».

وبعد عملية تعليق الحكم التي تستمر عن ظهور الموضوع في الشعور، يتجه الفينومينولوجي إلى دراسة «ما يشعر به الشعور»، أي علاقة الذات المدركة (Noema) وهي فعل الشعور، بالموضوع المدرك (Noeton)، وهو موضوع الشعور، أو التمثلات الناجمة عن الشعور، وما هو اكيد بالنسبة لهذا المنهج، هو أن الجانب الأكبر في عملية تحليل الشعور إنما ينحصر في تحديد العلاقة بين موضوع الشعور وفعل الشعور - بعبارة أخرى تحليل الشعور القصدي، لأن جوهر عملية التفكير أو الشعور هو القصدي (L'intention) التي تحدد الموضوع ومواصفاته وتتجه نحو ما هو متسام عن الفعل الذي يكون الموضوع، وهو ماهيتها⁽³⁾.

وبالإضافة إلى عمليتي وضع العالم بين قوسين من جانب، ودراسة الصلة التبادلية بين موضوع الشعور وفعل الشعور من جانب آخر، في إطار البحث عن بناء للحكم والكشف عن للعلاقة المستقلة للظاهرة، يقتضي المنهج الفينومينولوجي، «حسبما فينومينولوجياً» ذلك أن

منهج الاستعارات الفلسفية

نظرية الإدراك هي الفينومينولوجيا تقوم أصلاً على «الإدراك الحدسي للماهية». فمنها يستمد كل حكم في المنهج الفينومينولوجي معناه وقيمتها^(١). والحدس الفينومينولوجي عموماً هو معرفة «باطنية، للموضوعات تتأسس على الإدراك الواضح والباشر للماهيات عن طريق الاتصال بالظاهرة ذاتها، والتأمل في الأحوال الشعورية، ومعاناة الذات مع موضوعها»^(٢). أو لنقل إنه بعد هذا الاتصال والتأمل والمعاناة والتفكير يظهر الحدس الذي يكشف عن ماهية الظاهرة. أهلاً ترى معنا، هنا، أن هذه الخطوة تمثل مرحلة «الكاشفة، أو «الكشف» عند المنصوف!

ونصل إلى القول بأن الفينومينولوجيا تعطي دوراً فعالاً للشعور في فهم الموضوعات وإدراك ماهيتها، ولذلك فهي توصف دائماً بأنها دراسة فلسفية للظواهر كما تبدو لشعورية، وتكمن مهمتها أساساً في وصف هذه الظواهر ووصف البنيات الشعورية التي تُعرف عليها، والمنهج الفينومينولوجي من وراء ذلك يحلل الظاهرة ويحاول تفهمها من داخلها، وهو إذ يقتصر رؤيته على معايشة الظاهرة كما تتجلى للشعور من دون أن يتقيد بأي من الأسباب الخارجية أو الأحكام المسبقة، فإنه يريد أن يتف بطريقة خاصة على الحياة الخاصة لهذه الظاهرة. ولكن ما هو الشيء الذي يميز مثل هذا الطرح الفلسفي ومن وراءه المنهج الفينومينولوجي كمنهج جديد في المعرفة؟

١-٢: طرق فهم الفينومينولوجيا

الواقع أن الظروف العامة التي ظهرت فيها الفينومينولوجيا هي نفسها التي تميز ذلك الطرح الفلسفي والمنهجي في المعرفة على مساحة الفكر الأوروبي. وبمكثنا لتحديد هذه الظروف هي ثلاثة أمور مهمة إجمالاً:

يتعلق الأمر الأول بذلك الصراع الكبير الذي كان يحكم الفلسفة الأوروبية حول مصداقية المعرفة بين منذهب عقلي صوري، وآخر واقعي مادي. وقد أشرنا سابقاً إلى بعض من ذلك الصراع. ولا بأس أن نعيد بعضه هنا، حتى نتمكن من وضع صورة محكمة للوقائع والخلفيات التي كانت تحرك منهج كوربان في الفكر الفلسفي في الإسلام، فهإلى جانب الموقف الثابت للعقلين الذي يرى أن الحقيقة الواقعة الأساسية في الكون والعالم الخارجي هي في جوهرها المسمي من طبيعة فكرية، وأن مصدر المعرفة يعود إلى العقول، فإن الانتصارات التي حققها العقل في القرن التاسع عشر على الخصوص أدت بالفلاسفة العقلين إلى محاولة إضفاء صبغة صورية على العالم وتحويله إلى مجرد حساب عقلي، أو على أقل تقدير إلى كم رياضي متصل ومنفصل. وقد أدى ذلك الموقف وهذه النظرة بالعقلين إلى دهورى عدم إمكان تجاوز العقل، باعتبار أن كل ما نعرفه عن العالم إنما نعرفه من خلال العقل، فأصبح العقل بذلك هو «وعي الحياة وكنه باطنها والروح الذي يحرك التاريخ»^(٣). وفي مقابل هذا الموقف العقلاني كان

هناك الموقف الواقعي الذي يؤكد أن الحقيقة الواقعة الأساسية هي التكون أو العالم أو الأشياء هي في جوهرها العنصري من طبيعة واقعية مادية، وأن مصدر المعرفة ليس العقل بل الحس أو معطيات الواقع التجريبي (Les données empiriques). فموضوع المعرفة عند الواقعيين موجود بذاته خارج عن ذاتنا. وقد زاد من يقينية هذا الموقف لدى أصحابه الانتصارات التي حققها المنهج التجريبي في ميدان العلوم الطبيعية^(١٢).

وهكذا وأمام هذا الصراع الذي كان دائرا بين المثليين والواقعيين ظهرت الفينومينولوجيا كنوع من الاستجابة لتجاوز هذه الثنائية المعرفية وسد الفراغ بين المذهبين عن طريق التوحيد بين العقل الصوري والواقع المادي في الشعور. حيث أصبح العقل بالتعبير للفينومينولوجيا تحليلا للتجربة الشعورية، وأما الواقع فأصبح واقعا في الشعور^(١٣).

وأما الأمر الثاني فهو ارتباط ظهور الفينومينولوجيا بـ «التضخم» الذي أصاب المنهج التجريبي ارتباطا سببيا لا افتراضيا من منطلق أن هذا الظهور للفينومينولوجيا جاء كرد فعل على ذلك التضخم. ويعتبر هذا التضخم نفسه، نتيجة من جهة أولى لما سمي بـ «أزمة العقل» التي أرجعها التجريبيون إلى صورة العقل وتحريكه الظواهر الحية إلى صور فارغة، ونتيجة من جهة ثانية، لمحاولة تطبيق هذا المنهج على العلوم الإنسانية ومحاكاة هذه الأخيرة للعلوم التجريبية في مقدماتها ومناهجها ونتائجها، فأصبح مفهوم الحقيقة عند التجريبيين يخضع لمعيار مركزي هو «التجريب». وكل ما بدا هذا للعلوم وهو «إلزامي» يولد على هذا التضخم جاءت الفينومينولوجيا لكي تؤكد أن الحقيقة لا تكمن فيما يدركه الإنسان بحسه. وإنما تكمن في معاني ودلالات ذلك الشيء بالنسبة إلى الذات.

وأما الأمر الأخير، فيعتمد على العموم بظهور نزعات تفسيرية على صعيد العلوم الإنسانية، مولدة في المناهج والرؤى التاريخية والتفكيرية والاجتماعية. فقد نظر في كثير من الأحيان خاصة إلى الدين، إلى جانب الفلسفات والآراء والأفكار، على أنها مجرد نتائج لأحد العوامل التاريخية أو النفسية أو الاجتماعية. فعلماء النفس مثلا، أخذوا بالنزعة النفسانية (Psychologisme)، وهي نزعة تغلب وجهة النظر النفسية على وجهات نظر العلوم الأخرى. في حين تمسك علماء الاجتماع بالنزعة الاجتماعية (Sociologisme)، وهي نزعة تعيد إلى رد كل الظواهر إلى الظاهرة الاجتماعية. وأخذ علماء التاريخ بالنزعة التاريخية (Historicisme) التي ترى أن كل حقيقة تتطور مع التاريخ نسبية تاريخية. وتؤكد ضرورة دراسة الأحداث في علاقاتها مع الأوضاع التاريخية^(١٤).

إنّ، وفي ظل ذلك الصراع وهذه النزعات، «المتجادية» ظهرت الفينومينولوجيا لكي تسطر اتجاهها جديدا في المعرفة يتجاوز «أزمة العلوم الأوروبية»، وتبشر بمنهج جديد للواقع الفكري الأوروبي. ونظرا للظروف الفكرية التي عاش فيها كورتان الفيلسوف المستشرق

(تؤكد هنا على أن استشرافه ينتمي إلى تاريخ ما بعد 1945)، وإحساسه العميق بـ «الفرق الفكري الأوروبي»، وإزادته في التغيير فقد بشر هو الآخر بهذا الاتجاه، لا على سعيد قراءته وترجمته لكبار الوجوديين الذين تبوأوا هذا الاتجاه وعلى رأسهم مارتن هيدجر^(١) بل أكثر من ذلك، لقد بشر بهذا المنهج خارج الفكر الفلسفي الأوروبي أي داخل إطار الفكر الفلسفي في الإسلام من أجل «إنقاذ الفكر الفلسفي الأوروبي من مأزقه، وذلك مفارقة أزمة الشعور الأوروبي».

٢ - الفينومينولوجيا عند كوربان

٢-١: التسمية والمصطلح

يشير كوربان في مواطن متعددة من مكتباته إلى أنه يستعمل مفهوم الفينومينولوجيا من دون الالتفات إلى اتجاه فينومينولوجي بعينه^(٢). وهذا صحيح إلى حد ما؛ إذ حاول أن يستلزم المفهوم الفينومينولوجي في إطار الفكر الفلسفي في الإسلام من دون أن يشاء التعلق بمدرسة فينومينولوجية معينة، فبعد إلى العودة بهذا المصطلح إلى أصله اليوناني ممارسا عليه فيها من «التأثيل»^(٣)، ليربط مصطلحه بالمجال التداولي الذي يشتغل فيه، ويمكن له الاستشكال التجديد والاستدلال المتعدد والاستثمار التوسيع، فاعتبر أن المعنى الاشتقاقي لكلمة فينومينولوجيا يعود في أصوله اليونانية إلى كلمة *Phainomenon*، والذي في العلوم الفلسفية والعلمية إلى مصطلحات تقنية من مثل *théophanie* و *Epiphonie* (إلهية والتجلي)، وهي مصطلحات مأخوذة بدورها من العنصر اليوناني *Phanic*^(٤). وعلى هذا فإن المعنى الاشتقاقي والتفوي لكلمة فينومينولوجيا ينتج معاني متعددة، على الأخص، كالمظهر والمظهرية والتجلي. وهي مفاهيم - كما نلاحظ - ذات شأو بعيد في مجال الفكر الفلسفي في الإسلام. أما المصطلح المساوي في الفرنسية لكلمة *Phainomenon*، التي هي - كما قلنا - الأصل الاشتقاقي لكلمة فينومينولوجيا، فهو مصطلح *Phénomène*، أي الظاهرة. والظاهرة يعرفها كوربان انطلاقا من المعاني والدلالات الاشتقاقية اليونانية نفسها فيقول: «الظاهرة هي ما يظهر، وما هو ظاهر، والتي في ظهورها تظهر شيئا لا يستطيع الظهور إلا بالبقاء مطلقا تحت مظهره. فهي شيء يظهر في الظاهرة ولا يستطيع أن يظهر إلا بالاحتجاب»^(٥). هي في نهاية المطاف «الظاهر». وهذا الظاهر يقابله كوربان بـ *L'exotérique*، *L'apparere*، *L'extérieure*، وأما الشيء الذي يظهر بالاختفاء في الظاهرة

(١) مارتن هيدجر (1889-1973) كثر الفلاسفة الألمان أملا للوجودية، من أشهر مؤلفاته «الوجود والزمان».

(٢) «تداول المفهوم الفلسفي هو تزويد الجانب الاصطلاحي منه بمعاني إشراقي يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف، وإنما هو مستبصر لاحظ مرورا من التفاصيل حول مفهوم التأثيل عند ميتزكر هذا الفهم» - د. طه عبد الرحمن، هذه الفلسفة، ط ١.

الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩، ج ٢، ص ٢٢٩ وما بعدها.

أو الظاهر فهو «الباطن»، ويقابله بالفرنسية دائماً *L.'interieure*، *L.'exterieure*. فحين إذن هنا أمام مفاهيم تصب رأساً في الفكر الفلسفي في الإسلام، بل تشكل أحد عناصره الأساسية، ألا وهي: الظاهر والباطن.

وفي السياق نفسه يؤكد كوربان أن الخطوة التي قام بها وانتهى إليها البحث الفينومينولوجي لتربط ارتباطاً وثيقاً بشعار العلم اليوناني «*Sozein ta phainomena*»، «*Saluer les phénomènes*»⁽¹⁾، «إنقاذ الظواهر»، بل إن إنقاذ الظواهر هو «الفينومينولوجيا».

ويتجلى إنقاذ الظواهر أو الظاهرة هنا، في العمل على إظهار معناها «الحقيقي» إظهار «الفهم السري» الذي هو أساسها، إظهار «المستتر» الحاضر في المرئي، الالتقاء بها حيثما تكون وحيثما يكون مكانها، ترك ما انكشف أن «ينكشف»⁽²⁾.

ولما كانت الفينومينولوجيا تأخذ هذا الفهم عند كوربان، فقد سارع إلى اختيار بعض المفاهيم من داخل الفكر الفلسفي في الإسلام، رأى أنها تعكس القدرة على ممارسة خطوات البحث الفينومينولوجي في إطار هذا الفكر نفسه، فجعل كعقائل للفينومينولوجيا، المعنى الذي حددته مصطلحين هما «كشف المحجوب» و«التأويل»، **فمصطلح كشف المحجوب** (*Le dévoilement de ce qui est caché*) يعبر عن وجه التمييز الخاصية التي يتميز بها البحث الفينومينولوجي كجهد يبتذل لإزالة الغموض المصطنع الذي تطوي عليه الظواهر، وفهم المعاني والدلالات العميقة من خلال الموقف المعيش كما رأينا، وذلك أن معنى كشف المحجوب في الفكر الفلسفي الإسلامي يؤدي معنى إزاحة «الستار» أو «التناب» أو حجاب الظاهر عن معنى الباطن الروحي بمعنى حقيقي «ماهوي»، من خلال التجربة الروحية الخاصة بالباحث الإسلامي (المصوف). بعبارة أخرى إن كشف المحجوب، كخطوة في البحث عن الحقيقة، يعمل على إخراج «القصيدة» السرية المستورة تحت الظاهر. والشخص الذي يمارس هذا الكشف يعمل في الواقع على «إنقاذ الظاهر من الظاهر» بإزاحة الستار عن الباطن الذي هو المعنى الحقيقي. وهي الخطوة نفسها التي يقوم بها الباحث الفينومينولوجي في مفهوم كوربان⁽³⁾. كما أن هذا العمل نفسه يمارسه المتصوفة عن طريق «التأويل» (*Herméneutique*). إذ إن الأمر لا يتعلق هنا ببناء جدي، بقدر ما يكمن في معنى العودة والرجوع إلى الأصل، أي إلى المعنى الحقيقي الذي هو الباطن. وبالتالي فإن الخطوة التأويلية تؤدي معنى إعادة الظاهر إلى الباطن. والذي يمارس التأويل هو شخص يعيد بمقالة الظاهر الخارجي ويعيدها إلى باطنها المستور، أي إلى حقيقتها الروحية. وهكذا فهو يمارس أيضاً عمل «إنقاذ الظاهر»⁽⁴⁾.

وعليه فإن كوربان يستعمل مفهوم الفينومينولوجيا وهو يدرك منه ما يتضمنه كل من مصطلحي كشف المحجوب والتأويل.

٢-٢ : وظيفة فينومينولوجيا الباطنية،

ومن هنا يصعد كوربان المهمة المركزية الباطنية للفينومينولوجيا فهي إقتناظ مظاهرين أساسيتين:

الأولى: هي ما يسميه «ظاهرة الكتاب المقدس الموحى». أي الكتاب لتقول إلينا بواسطة نبي مرسل من الله تعالى. ويوضح مقصوده من هذه الظاهرة فيقول: «يتعلق الأمر هنا بمجموعة من الوقائع الروحية التي لها ما يماثلها عند كل الجماعات المتلفة حول كتاب مقدس»^(١). فما هو واقعة روحانية ولها ما يماثلها أو يماثلها عند جماعات الكتاب المقدس. يقع بالضرورة في دائرة هذه الظاهرة. ويذهب إلى أن المؤمنين بهذه الظاهرة المشتركة بين الفروع الثلاثة لـ «اللة الإبراهيمية». أي اليهودية والمسيحية والإسلام. أي أهل الكتاب (La famille du livre) (على الرغم من خصوصية مفهوم أهل الكتاب في القرآن الكريم) وجدوا أنفسهم أمام كتبهم في المشكلة نفسها والمهمة نفسها. أما المشكلة فهي السؤال الكبير المتعلّق في ما هو المعنى الحقيقي لهذا الكتاب؟ وأما المهمة فهي المهمة «التأويلية الإبراهيمية»^(٢) التي هي في حقيقتها مهمة فينومينولوجية كما يرى. فما دام وجود أهل الكتاب نفسه يصدر عن الكتاب. أي ما دام الكتاب هو الذي ينظم حياتهم ووجودهم ومعرفتهم في هذا العالم وفيما وراء هذا العالم. وما دام الكتاب ليس مكوناً من ورق وحبر فقط. ولكنه يجعل معنى أيضاً. ولأن هذا المعنى يستعمل في أكثر من مستوى تتألف مع مستوى أعضاء النفس والتجربة الروحية للشخص الذي يقرأه^(٣). فقد أجد الباحثون بالكتاب عن السؤال / الإشكال وأجروا بأن المعنى الحقيقي للكتاب هو المعنى الروحاني. الداخلي. الباطني. المحض وراء الظاهر الحرفي. وأن المهمة الأولى والأخيرة هي إقتناظ ظاهرة الكتاب المقدس. أي فهم المعنى الحقيقي الذي تقوم للكتاب. ويتواضعهم على هذه الإجابة والمهمة. يقول كوربان: «صاريت ظاهرة الكتاب المقدس تتضمن النظرية معرفة. لتسلسل المعاني الفهم القائم على التأويل»^(٤).

الثانية: وهي ما يسميه إقتناظ «ظاهرة المرآة» (Phénomène du miroir) كطريقة عامة يقرنها لإدراك العالم كمدى من الطريقة التي تضع الإنسان يحضور ما هو حقيقة «قطعة». ومضطبوطة. من الوقائع التجريبي لتعصب لاستغلاتها في إبعاد الإنسان عن بعده المتعالي. فهذه الطريقة البديلة تضع الإنسان أمام «صورة ظاهرة في مرآة». تبسط له طريقاً للنظر والفكر والتفكير يتمثل - في أحسن صورة - في «النجلي». و«الظهور». و«الظهورية». لتعطي إدراكه لهذا العالم مدى أبعد يتكشف له من خلاله أن الصورة ليست صورة مادية في هذا

(١) ينسب كوربان لـ «التأويلية الإبراهيمية». ترجمة التعبير الباطني. تفسير المعنى الحقيقي على النحو الذي مارسه الروحانيون في الديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام. ولعله من أجل تمييز هذه الترجمة عند أي ترجمة مباشرة لأهل الكتاب. (La famille du livre).

العالم، بل هي صورة في مكان آخر متعال، ولا يمكن له أن يلترب من هذه الصورة بتعطيل المرأة. إنها الفكرة الفريدة في «عالم الملكوت» الذي سطر كوربان حياته الفكرية والفلسفية من أجل إنقاذها في الغرب¹².

طبعاً، فتح هنا أمام منظور كورباني فينومينولوجي سوف يعطي دوراً أولياً وسامعياً للفهم الباطني الروحاني للكتاب العزيز من جهة، وللأحاديث النبوية الشريفة وللمجموع الحديث الأئمة الشيعة من جهة أخرى. انطلاقاً من سبب مهم هو اعتباره هذين المصدرين ينبوعاً للفكر الفلسفي في الإسلام. ثم محاولة بناء هذا الفكر على تصور إشراقي بحث، وإذا ما بقي له غير التأسيس للفينومينولوجيا داخل إطار هذا الفكر نفسه.

٢ - جوانب التأسيس للمنهج الفينومينولوجي عند كوربان

يمكنني تحديد ثلاثة جوانب أساسية كبيرة لهذا التأسيس من خلال المطروحات الكوربانية التي شكّلت مشروعا جديداً لكتابة تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام.

٢-١ : الفلسفة المقارنة

فمن بين هذه الجوانب اعتبر كوربان «الفلسفة المقارنة» جانباً خاصاً لتسهيل هذا المنهج والمقارنة - التي هي أصلاً هنا بين فلسفة إسلامية وأخرى غربية - أن تعتمد، كما يرى كوربان، على ما يسمى عادة بـ «التاريخ القديم» ولكن على التاريخ العقلي الفلسفي الذي يصطلح على تسميته بـ «التاريخ القديم» *Histoire*، وهو التاريخ الذي «لا تستخلصه» كما يقول - من ملاحظة الوقائع التجريبية وتسجيلها ونقدها¹³، وأحداثها لها حقيقة الأحداث التي تحدث في التاريخ بالعرض العادي، ولكنها ليست «حوادث لتتبع بعينية العالم والأشخاص الطبيعيين الذين يملأون كتب التاريخ عادة، لأنه بهذا، «يصنع التاريخ، ولكنها وقائع روحانية بالمعنى الدقيق للكلمة تكتمل فيما وراء التاريخ *Métahistoire*¹⁴». وهي الوقائع التي تحفل بها صور عالم الأروحية والملائكة والأفلاك الروحانية، بعبارة أخرى، إن المجال الذي اختاره كوربان هنا للمقارنة من أجل التأسيس لهذا المنهج هو المجال الروحاني العرفاني الفلسفي، واعتبر من جهة أخرى أن الفلسفة المقارنة كمفهوم حديث نشأ في الغرب لم يزل نصيبه بعد من البحث رغم المحاولة التي قام بها مواطنه بول - ماسون أورسل *Paulmasson* *Orsuel*¹⁵. وانتقد من خلال ذلك منهج هذه المحاولة الذي بحثكم، على حد قوله، إلى التعاقب الكرونولوجي لتاريخ الفلسفة ككل، وإلى القوانين السببية التي تحكم الفرضيات التاريخية. وذهب إلى أن هذا الطرح لا يشكل بـ «الماهية» أهمية على صعيد البحث الفلسفي المقارن، لأن

(١٢) بول ماسون أورسل، *فيلسوف فرنسي* رأس فرنسي الدولة الهنالية في قسم العلوم الدينية في المدرسة الصليبية للدراسات العليا بالميونخ، من أهم مؤلفاته «الفلسفة المقارنة» (١٩٣٦).

النهج الفينومينولوجي تجاوزه بالنظر إلى الأهمية التي يعطيها للإدراك الحدسي للماهية كعملية تقوم على الاتصال المباشر بالطاهرة التاريخية ومعاشتها كما بدت للشعور⁽¹⁷⁾. وهنا يظهر لنا مدى الارتباط الوثيق لكوربان بطرقته التاريخية. انطلاقاً من أن تاريخ الفلسفة هي الغرب يجد مركزه الأساسي في التطور التاريخي الذي يقوم على الديالكتيك والنسبية والعلاقاتية المادية التاريخية، مما أدى إلى فقدان الأمل في الفلسفة الغربية وزاد في إثارة الإحساس بالخوف من التاريخ الذي استنفذ عند الغربيين في ظروف كوربان التي تجد الحرب العالمية الأولى والثانية على رأس قائمتها. ولإعادة هذا الأمل وتكسير الخوف من التاريخ يقترح كوربان هذا التطور كمنهج في الفلسفة المقارنة. ثم إننا إذا سلطنا مع كوربان بضرورة المنهج الفينومينولوجي في الدراسة الفلسفية المقارنة وفي المجال الذي اختاره، وهذا لإمكان وجود حقائق فلسفية عامة يكون هذا الفيلسوف أو ذلك قد عبر عنها (ولعل هذا ما جعل حسن حنفي يعقد مقارنة فلسفية بين شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي وشيخ الفينومينولوجيا إدموند هوسرل أراد من خلالها أن يكثف عن المشاكل التماثلية والحلول المشتركة بين حضارتين)⁽¹⁸⁾. فإن هذا ينبغي ألا ينسبنا ناحية منهجية أخرى مهمة، هي ضرورة الانتباه على مجموعة من الأدوات الإستراتيجية المنهجية المعتمدة في البحث الفلسفي المقارن. على سبيل المثال: البحث في الأسباب التكوينية للحقول الفلسفية المتباينة، التفحص في التواريخ الفلسفية المتعاقبة، دراسة التفاعلات المتبادلة، إعطاء الاعتبار للتأثيرات الفلسفية المتباينة... إلخ. فهذه الأدوات المنهجية التي طالت التطور الفينومينولوجي ستعطي ولا شك إلى اكتشاف مساحات متشابهة في الوقت الذي تكثف عن مساحات متناقضة ومختلفة. أما الاعتماد على المنهج الفينومينولوجي وحده، فهو يخضع في رأينا لرواية محددة سلفاً، ويكتشف عن التوجه الموقل في الباطنية الذي يطبع كل شيء بالطابع الداخلي ولا يعطي أهمية للعوامل الخارجية.

٢-٢ : بين الفكر الفلسفي في الإسلام

ومن بين جوانب التأسيس أيضاً نجد جانب ما يمكن أن نسميه «بنوعا الفكر الفلسفي في الإسلام». حيث يعتبر من أهم الجوانب التأسيسية انطلاقاً من اعتبار كوربان القرآن الكريم والحديث الشريف، خاصة أحاديث الأئمة الشيعية، كما أسلفنا، بنوعين للفكر الفلسفي في الإسلام.

أ- القرآن الكريم:

ولأجل التأسيس لهذا المنهج في القرآن الكريم عمد كوربان من جهة إلى استبعاد شروحات الفيلولوجيين وتفسير المفسرين للقرآن الكريم من اهتمامه، وراح يعلي من شأن الشروحات الفيلولوجية على حساب تفسير المفسرين من جهة أخرى، يقول: «منطوق بالتأكيد أن ندرس القرآن دراسة نقدية، مدركين خصوصيته من خلال شروحات الفيلولوجيين التي تحكم بأنها

أرفع من شروحات المفسرين¹¹¹. فهل هي أرفع من جهة أن الدراسة الفيلولوجية - كزعة وكمنهج - دأبت على تجزئة القرآن إلى مجموعة من العناصر اليهودية والمسيحية، واعتبرت مفردات لغة القرآن هي نتيجة للاقتباس للتهجي من مختلف اللهجات العربية وحتى غير العربية؟ في الواقع، وفضلاً عن التساقط العلمي لهذه النظرة حتى أنها لا تستحق مجرد الالتفات، فإن موقف كوربان يبقى غامضاً، من حيث إنه لم يبين وجه المفاضلة. غير أن ما يمكننا التأكيد عليه هنا، هو أن هذا الحكم الذي صدر عنه ليس له أي معنى بالنسبة إلى حقيقة رؤيته، لأنه لا تفسير المفسرين ولا شروحات الفيلولوجيين لتشكلان، بالنظر إلى الإنشابات التي ينطلق منها، منبع الفكر الفلسفي في الإسلام، لأنهما «مطلعان - كما يقول - إلى قرآن لم يقرأ على الإطلاق من طرف أي مؤمن»¹¹². إذن، فما القرآن الذي يمكن أن يكون قد قرئ من طرف المؤمنين؟ إنه بالتعدد القرآن الذي قرئ بمنهج «كما يبدو للشعور» وبعبارة بقوله: «القرآن كما قرأه وفهمه المؤمنون وكبار الروحانيين... هو ما يبيده لنا المؤولون المؤمنون وما يبدو لهم، هو «الشيء» الديني الذي بدوتهم أن تعرفه أبدأ»¹¹³.

والقرآن الكريم كما يحاول أن يقنع كوربان للقرب اليهود على تلك الدعوى التي راجت عند مثقفيه، بأنه لا فلسفة ولا تصوف في القرآن، وأن الفلسفة والمنصوفة لا يدينون بشيء للقرآن¹¹⁴ - هو القرآن الذي يحمل معنى ظاهرياً، أي ظاهراً خارجياً حرفياً، ومعنى محجوباً روحانياً، وبمعنى متطبيقات وأفاق ظاهرة الكتاب المقدس الروحي. فإن المعنى الحقيقي للقرآن هو للمعنى الباطني المحجوب الروحاني الذي لا يظهر إلا بالتأويل، أي بإعادة ظاهر النص إلى «أصله الأزلي» Archétype éternel الذي هو «أم الكتاب» le mère de livre. لأن أم الكتاب هي «الكلمة الإلهية المستورة تحت غطاء الظاهر»¹¹⁵. وإذا كانت الكلمة الإلهية التي توحي إلى النبي صلى الله عليه وسلم تأخذ طريق «التنزيل»، فإن قراءتها الباطنية تأخذ طريقاً معكوساً، صعداً، هو «التأويل»، أي تقليب فكرة الزمن الألفاني إلى الزمن الأنفسي الداخلي، وحيلولة يتم التولج إلى ما فوق التاريخ إلى تاريخ «الروح»¹¹⁶.

لهذا نجد كوربان يتحدث بأكثر إزادة عن تأويل «ظواهر الكتاب المقدس الموحى» مؤكداً في الوقت نفسه أن المعنى الحقيقي للقرآن، الذي هو منبع الفكر الفلسفي في الإسلام، هو المعنى الباطني كما يدرك بالتأويل. حيث يقوم التأويل هنا، بالتنظير الميتافيزيولوجي الكورباني. على وضع الظاهر الحرفي والتلفظي للنص القرآني بين قوسين من أجل الكشف عن الباطنية. عن المعنى الحقيقي لهذا النص كما يبدو للشعور المؤمنين. كما يظهر للمؤولين الروحانيين وكما يظهره لنا. وعلى هذا يأتي كوربان إلى فكرة إقامة «تأويل روحاني مقارن»، موضحاً رأيه في قوله: «إننا نطلق من الحادث الروحاني، من ظاهرة «السمع»، كيف قرئت وفهمت معطيات مشتركة بين الإنجيل والقرآن من طرف روحانيين يؤمنون بالكتب، وكيف ينبغي نمط معين من

نور الاستغفار الماسح

الفهم المشترك في طريقة إدراك العنصر المحجوب للوقائع والعوالم التي يفترضها هذا المعنى. وهكذا فإن الدراسة المقارنة هي بالأساس، تأويل لظواهر الكتاب المقدس⁽¹⁾. وكلمنوزج لهذا التأويل الروحاني المقارن يعرض كوربان عينة بحثية مقارنة بين من يصفه بـ «نبي العنصر الباطني للإنجيل» - المتصوف الإشرافي السويدي إمانويل سويندبرغ Immanuel Swedenborg⁽²⁾ وبين الظاهرة الشعبية كما تتجلى في الإسماعيلية، التي تقوم على التأويل الباطني للوحي النبوي⁽³⁾. ومعلوم أن سويندبرغ كان متأثراً إلى حد بعيد بالمذاهب الفلوسفية، وخاصة التصوف اليهودي Ma kabbele⁽⁴⁾.

وهي هذا السياق ألا نسمح لأنفسنا بالتساؤل، وفي إطار المنهج الكورباني ذاته، لماذا تأويل روحاني مقارنة ما نراه أن هدف كوربان كان، من جهة، العمل على لفت الانتباه إلى لتأويل الروحاني اليهودي والمسيحي وإعطائه أكثر أهمية في مجال الدراسة المقارنة بين روحاني ظاهرة الكتاب المقدس كما يصرح هو ذاته⁽⁵⁾. ومن جهة ثانية، يكون عمله هذا، قد فتح الباب أمام الفلاسفة الغربيين للتقرب والتعرف على روحاني الشرق من المسلمين، خاصة الإيرانيين منهم، الذين ما فتئ يقدم متطلبات عنهم إلى الفلسفة الغربية. وهو بذلك يكون قد قدم روحانية الفكر الفلسفي في الإسلام في إطار الروحانية اليهودية - المسيحية انطلاقاً من أن الحضارة الغربية هي في نهاية المطاف، كما يصفها الغربيون أنفسهم، حضارة «يهو» - مسيحية، Christianisme Judéo-Christienne. وبالتالي فإن روحانية متأصلة في الغرب، ولكنها في هذه اللحظة - لحظة كوربان التاريخية - غائبة عن أفل الغرب. ومن أجل أن «ينقذ» الغرب فكره الخاص لا بد له في هذه اللحظة من أن يلتقي خارجة بمن يكشفون ما هو موجود فيها⁽⁶⁾.

ويمكننا أن نلاحظ هنا أيضاً، أن دور القرآن الكريم في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ظهر أكثر تأثيراً في هذا الفكر من خلال القضايا التي طرحها عليه في مجال الميتافيزيقا، التي لم تترك للعقل مجالاً للاجتهاد في أكثر نواحيها، وفي تحرير العقل الإنساني من جمود ودعوته إلى التفكير والتأمل، وفي مجال واقعية الوجود الإنساني والكوني، وفي شعده به ووجدانه ومشاعره بشئ أنواع الصور الكونية والأمتال التاريخية، ووضع أسساً أمام باقي القبيح والشهادة. ففي إطار هذا الضمور انشعب القرآن الكريم دائماً منبعاً للتفكير الفلسفي في الإسلام. ويبدو واضحاً أن خطر المنهج الفينومينولوجي في التعامل مع القرآن الكريم يتجلى في فتحه للباب على مصراعيه لتحصيل الكتاب العزيز مختلف المعاني في مختلف الاتجاهات، خاصة تلك التي تقوم على رؤى فلوسفية ونزعات دينية مختلفة⁽⁷⁾.

(1) إمانويل سويندبرغ (1686 - 1772)، عالم طبيعة سويدي، ومتصوف إشرافي عمل على تفسير الأناجيل تفسيراً باطنياً (وفاً - من مؤلفاته «السماء والجميع».

ب- الحديث:

أما بخصوص الحديث، فإن كوربان لا يقصد به حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فحسب، وإنما على الأخص وبالأهم مجموع أحاديث الأئمة الشيعة، كما عرضتها كتبهم، خاصة كتاب «أصول الكافي» للإمام الكوفي^(١)، المصدر الأساسي والأهم، إلى جانب الخطب Les prières الشيعة كمنهج البلاغة، للإمام علي رضي الله عنه، والملاحظ على الشيعة الإمامية أنها لم تعرض مذهبها ومجمل تصوراتها وأفكارها في نطاق فلسفي محض، كما فعلت الإسماعيلية مثلاً، وإنما جاء عرضها لتصوراتها العقائدية والفكرية والفلسفية في صيغة أحاديث للأئمة، ولا سيما أحاديث الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) رضي الله عنه، ومن هنا كان شعور كوربان والحاحه على ضرورة إعطاء هذه الدونة الشيعية مكانة مرموقة في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام^(٢).

ويصعد التأسيس لهذا المنهج هنا، يحيل كوربان، بطريقة الشبني والاعتراف بالجميل، إلى أساتذة لوي ماسينيون Louis massignon^(٣)، حيث يعترف له بفعالية ما أسماه بـ «القواعد الذهبية» في التعامل مع الحديث فيذكر:

- أن ماسينيون كان يقدّر «أن النقد الصوري للخصائص لسلاسل الإنسان Chaires de transmission لم يكن ليخرج عن دوره الشبني كخادم بكلّ البيت»^(٤).
- وأنه كان ينصح بالاحتياط «الحديث فمعادين النكس بناء على مصدره التاريخي ولكن بناء على صحابه»^(٥).

http://archivebeta.sakhrat.com

وهذه الطريقة التي يتبناها كوربان، من قبيل الاعتراف بالجميل، لا تخرج في حقيقة الأمر عن منهجه قيد النقطة، ولو لم تكن كذلك ما كان ليعترف بنفسها: فمن جهة لأن إضفاء السلبية على منهج نقد الإنسان والإجزاء بدور، حتى أنه يشبه دور الخادم الذي يكس البيت، هو بطريقة أخرى تعليق للحكم ووضع للإنسان كمعطى حقيقي وواقع موضوعي بين قوسين، ومن جهة أخرى لأن دراسة الحديث بناء على مؤداه وقصوده ومضمونه مع استبعاد مصدره التاريخي، هي بطريقة أخرى وصف لما يبدو للشعور والاتصال المباشر بالمظاهرة لحدس ماهيتها.

وقد كانت من جملة الاعتراضات التي وجهت إلى ماسينيون حول طريقته هذه، هو أنها تؤدي إلى إحداث اضطراب وخلط في الفهم التاريخي، بين التاريخ كعلم له منهج علمي موضوعي خاص، وعلميته كقارئ صرامة منهجية في فحص مصدرية أحداثه ووقائعه ونقد طرقه، وبين التاريخ كشهادة شخصية نحتكم في المقام الأول إلى الذاتية الفكرية^(٦).

(١) أو جعفر بن محبوب الكوفي (ت ٢٢٠ هـ) الفقيه الحديث، جاء بغداد من العراق قرب طهران، عمل على استقصاء آلاف الأحاديث التي تشكلت أقدم مدرسة شيعية.

(٢) لوي ماسينيون (١٨٨٢ - ١٩٦٢) مستشرق فرنسي كان يدعو دائماً إلى تمجيد الديانات السماوية الثلاث، من أهم مؤلفاته: «عذاب العقاب».

ولكن كوربان يرد على هذا الاعتراض - وضممها لمدافع عن تقسيمه من خلال ماسينيون - فيقول: «لو أن هؤلاء المعارضين اطلعوا على مسلمات الفكر التاريخي كما هي، وتعدوا الاحتجاجات التي كان يقابل بها الفلاسفة واليهافيزيقيون «عيب تاريخية» ساذجة، فلا أظن أن هذا الاعتراض كان سيؤخذ جدياً بعين الاعتبار»¹⁹⁴.

وما دامت المسألة بالنسبة إلى كوربان، كما يوضح النص، هي مسألة «مسلمات فكر تاريخي» كما هي¹⁹⁵، على رؤية ميثافيزيقية للتاريخ، بمباراة أخرى رؤية «ما فوق تاريخية» لا تتقيد بأي من مسائل النقل التاريخي، فإن إنقاذ «ظاهرة الحديث» لن يكون إلا ضداً على التاريخية، ومن هنا فالعيار الأساسي بالنسبة إليه في التعامل مع الحديث، الذي هو من صميمية الفكر الفلسفي في الإسلام، هو العيار الفينومينولوجي نفسه. يقول: «سيكون بلا فائدة أن نعود إلى النقد التاريخي لسلاسل الإسناد، لأن هذا النقد غالباً ما يفقد فعاليته. وإنما المنهج الوحيد هو أن نلغز كفينومينولوجيون، فنأخذ كل هذه المسنن التي بقيت حية منذ أجداد، وذلك كما يظهر الفكر الشيعي موضوعه لنفسه من خلالهما»¹⁹⁶، فكما هو واضح من هذا النص، فإن كوربان لا يعطي أي أهمية إلى منهج نقد الإسناد، أو بمباراة أخرى تعلم الحديث، بل أكثر من ذلك يدعو إلى الأخذ بكل المسنن ويرى في هذا المنهج الطريقة الوحيدة المجدية في التعامل مع هذه المسنن، بغض النظر عما يفرسه **نقد الإسناد من معايير منهجية دقيقة**.

وهي رأينا، وضممنا من الاعتراض المظهر في المسائل على ماسينيون، والذي يمكن أن يوجه إلى كوربان في حد ذاته، فإن هذا المنهج الكورباني يؤدي إلى نتيجة خطيرة وخطية هي الوقت نفسه. وهي التحطيم الكلي لثبوت الحكمي والنتيجي الشامل للمنهج الذي «يعرف به حقيقة الرواية وشروطها وأنواعها وأحكامها وحال الرواة وشروطهم وأصناف الرويات وما يتعلق بها»¹⁹⁷، والذي عمل علماء الحديث على تشبيده قرونًا طويلة، وإذا تحطم هذا المنهج، فإنه يستلزم تحطيم المصدر الثاني للمسلمين بعد القرآن الكريم. وبالتالي استبعاد قاعدة عقائرية - شرعية وهي الأخذ بما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم وترك ما نهى عنه - ونحن لم نعرف ما أمر به صلى الله عليه وسلم وما نهى عنه إلا عن طريق النقل، والنقل يستلزم النقد التاريخي لسلاسل الإسناد. كما أن الواقع التاريخي يثبت بما لا يدع مجالاً للشك، أنه بفضل الضوايق والفراغ الذي يعرف بها حال المسند والحق استطاع المسلمون أن يحفظوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم نقلاً وتدويناً، فقبلوا الصحيح وردوا الضعيف. واستطاعوا أن ينشئوا منهجاً نقدياً تاريخياً متكاملًا يحفظ الأحاديث والسنن والأخبار والروايات التاريخية، ويحميها من التحريف والتزوير وتداخل الآراء والأهواء. حتى عد الإسناد من أعظم التعم التي اهتمت الله عز وجل بها هذه الأمة. وهي اعتقادنا أن المسلمون جميعاً متفقون حول هذه القضية، أي قضية المنهج في التعامل مع الأحاديث والسنن والروايات، سواء أكلوا فقهائهم أم متصوفة، سنة

أم شيعة، وإذا كان أهل السنة يشكون في صحة الكثير من الأحاديث التي وردت في «أصول الكافي» وقوها على منهج نقد الإسناد، فإن الشيعة من أكثر المسلمين إلحاحاً على النص عموماً، ودوره في الإمامة خصوصاً. ومن المؤكد أنهم يثقون على أحاديثه، أي «أصول الكافي»، بالمنهج نفسه. يقول الإمام موسى الصدر: «الكافي مثلاً وهو أهم كتاب حديث عند الشيعة، حينما يشرحه ويشرح أحاديثه المحدث الكبير محمد باقر المجلسي في كتاب مرآة العقول يناقش كثيراً من هذه الأحاديث ويضعفها». مضيفاً: «وقد ورد في كتاب الرجال المعتبرة نقد إسناد الكافي وسائر الكتب المعتبرة من الأحاديث، مما يطمئن القارئ إلى اختلاف الكثير من هذه الأحاديث»^(١٧). خاصة إذا علمنا أن الكثير من هذه الأحاديث - نسميها أحاديث تجاوزا - تعمل في طياتها أدب الموروث القديم السابق على الإسلام كالزراشتية والمناوية وشتات اليهود «Diaspora» والتسبورية السيعية. كما يعترف نقادهم أنفسهم للحديث. ومن المؤكد أيضاً أن اعتماد كوربان على تشفير هذا المنهج في الحقل النصي الإجماعي هو الذي أفضى به إلى الاعتماد الكلي على مثل تلك الأحاديث.

وإلى جانب هذا، فإن كوربان يرسخ لدينا الانطباع نفسه، بالنسبة إلى منهجه، حينما يتعامل مع الخطاب الشيعية التي يعتبرها من أهم المناهل التي استقى منها الفلاسفة الشيعة أفكارهم وتصوراتهم خاصة طوطب الإمام علي رضي الله عنه. واعتبارهم أن هذه الخطب تشكل دوراً فلسفياً متكاملًا. وعلى الرغم مما أظهر من شجاعة حول قضية المنهج من الطوطب للإمام علي، فإن كوربان يحدد منهجه لفهم نهج البلاغة بقوله: «ومن أجل فهم معنوا (أي نهج البلاغة) فإن الأضمن أن نفهمه فيلوسوفياً، أي كما يدل عليه القصد من وضعه كاتبا من كان يحمل القلم، فالإمام هو الذي يتكلم»^(١٨). فكأن من كان يتكلم أو يتحدث أو يروي أو يؤرخ، لفهم بالنسبة إلى كوربان هو تحقق لفهم كما يدل عليه القصد من وضعه. والأكيد في تقديرنا أن هذا المسلك هو الذي جعل كوربان يؤمن للأراء الباطنية الغالية والمغالاة في الفكر الفلسفي في الإسلام. وهكذا، وفي هذا الطريق نفسه، ومن أجل أن يعطي كوربان لمنهجه هذا أبعاداً كلية وشمولية تحت سقف الفكر الفلسفي في الإسلام، فقد عمل على التأسيس له أيضاً في أحد جوانب هذا الفكر المهمة، ألا وهو التصوف الإشراقي.

٢-٣ : التصوف الإشراقي؛

وما تصدده هنا بالضبط هو دراساته المتعددة حول شيخ الإشراق السهروردي^(١٩)، إضافة إلى الملا صدرا الشيرازي^(٢٠) وغيرهما، خاصة رجال التصوف الباطني الإشراقي الإيرانيين. ويتجلى النهج الفيلوسوفولوجي هنا في خط: «الحكمة الإلهية»، كما وضعها السهروردي ودعا

(١٧) السهروردي، هو أبو الفتح محمد بن عيسى بن، لقب بشهاب الدين السهروردي الحقاقي، والشهيد عند العامة (١٢٨٧-١٣٠٧هـ) من أهم مؤلفاته «حكمة الإشراق».

(١٨) الشيرازي، محمد بن إبراهيم الشيرازي، لقب بعبد الدين المظهور بعلا صدرا أو صدر المظاهرين (١٢٧٢-١٣٠٠هـ) من أهم مؤلفاته «الحكمة التنالية في الأسفار الأربعة المتتالية».

إليها هي كتابه «حكمة الإشراق»، بل ووضع هذا الكتاب خصيصاً لطايبها^(١٢٨)، حيث جعل الفهم الفلسفي يشمل البحث الفلسفي النظري والتجربة الروحية معاً، لأن البحث الفلسفي انحصار على ذاته مضبوطة للوقت، والتجربة الروحية من دون تكوين فلسفي غير مبنية عن الانحراف، إن ما كان السهروردي يسعى إلى تشييده هو فلسفة إشراقية تكون، حسب تصريحاته المتكررة، إحياء لحكمة فارص النورانية القديمة، معتبراً نفسه غير مصبوق إليها، يقول: «وكان في الفرس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يقولون، حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس، قد أحينا حكمتهم النورانية الشريفة - التي شهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله - في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق وما سبقت إلى منكم^(١٢٩)، وبالفعل يعتبر كتابه الرئيسي حكمة الإشراق أصيلاً دليلاً على هذا المشروع، مشروع إحياء حكمة الإشراق. ومن هذه الاعتبارات يعطي كوربان أهمية قصوى لهذه الحكمة الإلهية، معادلاً إياها بالمصطلح اليوناني «Theosophia»^(١٣٠)، فهي أخيراً حكمة ذوقية (وهذا الذي ربما دفع بالجابري إلى اعتبار المنهج التكويني بقت عند حدود الذاتية) فهي إطار هذه الرؤية وهذا الأفق قرأ كوربان السهروردي قراءة فيلومينولوجية انكهن فيها إلى النتيجة نفسها التي كان يقول بها السهروردي، وهي أن مرجعية المذهب الإشراقي تعود إلى المصدر الإيراني.

ويؤكد في هذا الإطار، مرة أخرى، أن عملية التأسيس للمنهج الفيلومينولوجي هنا تتم انطلاقاً من قاعدة يستخدمها كوربان لإثباته، إلى ما هو قائم ما يعبري الموضوع، وهي الاعتماد على ما يسميه بـ «القطعية التجاذبية بين الموضوع كما يظهر لنفسه وبين من يظهر له»^(١٣١)، أي بعبارة أخرى، كما يظهر فكر السهروردي موضوعه لنفسه من خلال حكمة الإشراق. وهذا بالضبط ما أدى بكوربان إلى تلك النتيجة، حيث إن كل من يطلع على مؤلفات السهروردي خاصة منها «حكمة الإشراق»، يلاحظ بكل وضوح أنه يتمسك بنسبة المذهب الإشراقي إلى الأصل الفارسي، انطلاقاً من أن الحكمة الذوقية تابعة أصلاً من حكمة الفرس^(١٣٢)، فضلاً عن اعتماده على بعض المصطلحات الفارسية في محاولة منه لإثبات هذا الأصل الفارسي على الإشراق^(١٣٣)، ومن خلال هذا، هل يمكن لكوربان، الذي يوظف الفيلومينولوجيا منهجاً، أن يصل إلى خلاف ما وصل إليه السهروردي؟ فلا المنهج الفيلومينولوجي، ولا المنهج التاريخي ولا حتى المنهج الذاتي الذي يبدو في بعض جزئياته قريباً من الفيلومينولوجيا، وإنما هو المنهج الفيلومينولوجي الذي اعتبر كوربان من خلاله أن تاريخ التصوف الإشراقي هو تاريخ لموضوعات الشعور^(١٣٤)، وبهذه النسبة إليه، التفسير الأول والأخير لما قام به هؤلاء الفلاسفة هو دعوتهم الباطنية وحركة حياتهم القصدية كحركة شعورية^(١٣٥).

إن، بـ «المنهج الفيلومينولوجي قرأ كوربان الأفق السهروردي كما قرأ به أفق الفلاسفة المسلمين أصحاب التصوف الإشراقي الباطني، بل وحتى أولئك الذين بدأ هذا التوجه كجانب

جزئي في فلسفتهم كامين سينا (٢٧٠-٤٢٨هـ) والفارابي (٢٥٧-٣٢٩هـ). وفي إطار هذا الأفق نفسه، أنشأ كوربان أطفا آخر يخصه، أعد من خلاله، هو أيضا، مشروعا كبيرا لإحياء الروحانية في الغرب. ولم يكن هناك من يد غير النفوذ إلى مشروع السهروردي نفوذا فينومينولوجيا يقوم على المعالجة التصنية المباشرة كما يظهر فكر السهروردي موضوعه لنفسه. وفي قطبية نجادية جديدة كما يظهر لشعور كوربان المتصارع مع التاريخانية والاجتماعية والأخلاقية المادية والتعطلية، اللاترية (L'agosticisme) وكل النزاعات التي عملت على تحطيم الروحانية (La spiritualité) في الغرب.

خاتمة

وهكذا نصل إلى أن منهج «الفهم» (Comprendre) لتطبيق من طرف كوربان، في قرائته وتاريخه للفكر الفلسفي في الإسلام، هو المنهج الفينومينولوجي. ونحن إذ نؤكد ذلك، فإن هذا ما يوثقه هو بنفسه إذ يقول: «إن المنهج لتطبيق من طرفنا في غضون مدة عمل طويلة، يبقى دائما وأساسا منهجا فينومينولوجيا»^{٣٢}. ولكن يبقى السؤال الذي يطرح نفسه من خلال ما تقدم، إلى أي مدى وفق كوربان في اختيار هذا المنهج؟

أولا، إذا نظرنا إلى المنهج في حد ذاته، كإداة معرفية، نجد أن كوربان قد أشار إلى ما يفيد صراحة أنه استعمل هذا المنهج من دون أن يشاء الضيق بمفردة فينومينولوجية معينة. وهذا صحيح إلى حد ما، باعتبار أنه يتحفظ على خطوة «وضع العالم بين قوسين» في جانبها التصوري، الذي يخرج الوجود من دائرة اهتمام الباحث ويضع «الاعتقاد» خارج الفكر الإنساني. ولكن يجب ألا نفهم أيضا أن هذا التحفظ يدخل في إطار الفينومينولوجيا الوجودية الهيدجرية. صحيح أن هيدجر يتحفظ هو أيضا على هذه الخطوة، ولكنه، في مقابل ذلك، كان يؤمن بالاتجاه «الأفقي» للوجود، أي الوجود - هناك - الوجود في هذا العالم مع الآخرين. بينما كوربان كان يؤمن، على العكس من ذلك، بالاتجاه «العمودي» للوجود، أي الوجود - ما وراء هناك - انطلاقا من أن الواقع الديني والفكر الفلسفي في الإسلام عنده هو عمل أشطام يتسميون أولا وقبل كل شيء، إلى دين نبوي لا يكون إلا في صيغة واحد، وهي صلافة الوجود الإنساني مع الوجود الإلهي.

ثانيا، يمكن أن نلاحظ أيضا أنه عمل على تمديد هذا المنهج من مجال ما يمكن أن يسمى بـ «أشياء الاجتماعية» choses mondaines^{٣٣}، أو أشياء هذا العالم إلى مجال كائنات «خارج اجتماعية» خارج هذا العالم. وهذا في بحثه عما يمكن أن يكون أفعالا متمالية في عالم النفس، عالم للكوت، عالم الملائكة.

ثالثاً: صحيح أن كوربان عمل أيضاً داخل الحقل «النصي» (أي القرآن الكريم والحديث) على معادلة الفينومينولوجيا بالتأويل وكشف المحجوب كمنطويين داخلين للفكر الفلسفي في الإسلام في حد ذاته، لكن يبقى كما أوضحنا في جوانب التأسيس، أن فهم النص القرآني والنص الحديثي فهما يقوم على النهج الفينومينولوجي بشكل خطراً كبيراً. لأن طبيعة الإسلام كدين موحى من الله عز وجل، وما يتبع ذلك من الأخذ بأحكامه، يقتضي التعامل مع نصوصه في النطاق الأول تعاملاً «نقلياً». وعلى هذا فتعطيق هذا النهج على الحقل النصي هو توظيف لأداة إبستمولوجية على حقل غريب عنها وليس من طبيعتها في شيء.

رابعاً: إذا أخذنا بعين الاعتبار علاقة منهجه برؤيته، أمكننا القول بأن هذا النهج الذي يضع جميع الشروط المادية والتاريخية بين قوسين، بل ويغيب عنها قدرة التعريف والتحديد، قد ساعده إلى ما كان يطمح إليه في تلمس الروحانية في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، عن طريق التوجه مباشرة إلى الكشف عن الماهيات وتحسسها في الأنساق الروحانية الخالصة كما عرضتها فلسفة النبوة الشريعة وفلسفة التصوف الإشراقي في إطار علاقة العالم الإنساني السفلي بالعالم الملكوتي العلوي، مدفوعاً إليها بوعي من أزمة الفكر الغربي، كما تعكست منهجاً ورؤية في ثنائية مصدرية المعرفة وتسخيم الجانب التجريبي فيها وتلاقم النزعات الاجتماعية والتفسية والتاريخانية في العلوم الإنسانية والفلسفة الغربية.



<http://Archivebeta.Sakhril.com>

هوامش البعث

1. Ensaie Bréhier, Histoire de la philosophie, 5e éd. Paris, Librairie Felix Alcan, 1938 T1, p23.
2. Ibid., p21-31.
3. باير يوهنيس، «المسيحية، المسيحيات، وتقديم الدراسات الشرقية» في (M.A.R.S) العدد 1، باريس، شتاء 1991، القسم العربي، ص 79-93.
4. Ensaie Bréhier, Histoire de la philosophie, op. cit., T1, p22.
5. Ibid., p28-29.
6. Ibid., p29-31.
7. راجع: التوحيد التاريخ الفلسفة الإسلامية، ط 2، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر 1996.
8. راجع: هي الفلسفة الإسلامية منهج وإيقاظه، القاهرة: للكتب المصري للطباعة والنشر 1987.
9. راجع: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط 9، بيروت: دار النهضة العربية 1997. وأيضاً «الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية» ضمن الكتاب التذكاري، شهاب الدين السهروردي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة 1991.
10. راجع: «حكمة الإشراق والفيلسوفينولوجيا» ضمن الكتاب التذكاري، شهاب الدين السهروردي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة 1991.
11. راجع: التراث والحداثة، ط 1، الدار البيضاء: الفكر الثقافي العربي 1991.
12. د. محمد علي أبو ريّان، «الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية»، مرجع سابق، ص 39.
13. د. حسن حنفي، «حكمة الإشراق والفيلسوفينولوجيا»، مرجع سابق، ص 196.
14. د. محمد فايد الجابري، التراث والحداثة، ص 100 وأيضاً.
15. انظر مقدمة الفيلسوف شيوخ الأرض في: إسماعيل هوسرل، الأعمال تذكارية، ترجمة الفيلسوف شيوخ الأرض، بيروت، دار بيروت 1988، ص 1.
16. د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر (د ش)، ج 1، ص 178.
17. المرجع نفسه، ص 22.
18. د. حسن حنفي، «حكمة الإشراق والفيلسوفينولوجيا»، مرجع سابق، ص 289.
19. إسماعيل هوسرل، أعمال تذكارية، ص 11 وما بعدها.
20. د. حسن حنفي، «حكمة الإشراق والفيلسوفينولوجيا»، مرجع سابق، ص 209.
21. المرجع نفسه، ص 208.
22. Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée, Paris, Buchet/Chastel, 1985, p22.
23. إسماعيل هوسرل، أعمال تذكارية، ص 26-37. وحسن حنفي، «حكمة الإشراق والفيلسوفينولوجيا»، مرجع سابق.
24. حسن حنفي، «حكمة الإشراق والفيلسوفينولوجيا»، مرجع سابق، ص 194.
25. Henry Corbin, Corps spirituels et Temps offeste, 2e éd. Paris, Buchet/Chastel, 1979, p8.
26. حسن حنفي، «حكمة الإشراق والفيلسوفينولوجيا»، مرجع سابق، ص 197.
27. المرجع نفسه، ص 193.
28. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج 1، ص 211.
29. Cf. Henry Corbin, En islam iranien: aspects spirituels et philosophiques, Paris, Gallimard, 1971, T1, p XIX-XXI, T3, p i-ii et Philosophie iranienne et philosophie comparée, op. cit., p22.

Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée, op. cit., p23.	28
Ibid., p22-23.	31
Ibid., p22.	33
Henry Corbin, En islam iranien..., op. cit., T1, p XIX.	33
Henry Corbin, La philosophie iranienne islamique aux XVII ^e et XVIII ^e siècles, Paris, Buchet/Chastel, 1981, p290.	34
Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée, op. cit., p33.	35
Henry Corbin, En islam iranien..., op. cit., T1, p135.	36
Ibid., T3, p222.	37
Ibid. T1, pXX.	38
Ibid. T1, p XX-XXI.	39
Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, 3e éd. Paris, Callimard, 1985, p98-99.	40
Ibid., p99.	41
Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée, op. cit., p21-22.	42
انظر مزيداً من التفاصيل في: حسن حنفي، «عقيدة الإشراق والديونمياولوجيا» مرجع سابق.	43
Henry Corbin, L'Iran et la philosophie, Paris, Fayard, 1990, p106.	44
Ibid.	45
Ibid.	46
Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, op. cit., p21.	47
Henry Corbin, En islam iranien..., op. cit., T3, p222.	48
Daryush Shayegan, Henry Corbin et la topographie spirituelle de l'Islam iranien, Paris, La différence, 1990, p68.	49
Henry Corbin, Face de Dieu Face de L'homme, Paris, Flammarion, 1983, p46-47.	50
Ibid., p44-45.	51
لنفس القصة اليهودية عموماً على أن للتوراة ظاهراً وباطناً وأن لبطاطس إيهان وبساتين. وقد أومل أحد الشبانكون اليهود وهو إسحاق لوريا (Isaac Luria) الأروحية الباطنية للتوراة إلى ٦٠٠ ألف درجة بمقدار ما كان يوجد من الأتس في إسرائيل زمن الوحي. وهذا يعني ميدانياً أن كل شمسطن في إسرائيل له طريقته الخاصة في قراءة وتكويل التوراة حسب درجة صفاء نفسه أو حسب أنواره الخاصة. انظر Christian Jambet, La logique des orientaux, Paris, Le seuil, 1983, p123, n.14.	52
Henry Corbin, L'homme et son Ange, Paris, Fayard, 1983, p169-170.	53
Christian Jambet, La Logique des orientaux, op. cit., p22.	54
Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, op. cit., p60.	55
Ibid.	56 - 57
Ibid., p103.	58
Ibid.	59

- Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, op. cit., p66. 60
- جمال الدين القاسمي، قواعد التصوف من قرون مصطلح الحديث، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩، ص ٩٩. 61
- انظر لصفحة الكتاب: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: سمير مروة وحسن قبيسي، ط ١، بيروت: منشورات هوادك، ١٩٨٧، ص ٩٤. 62
- Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, op. cit., p68. 63
- المشهور في: مجموعة يوم مصنفات: حلقه وقدم له بالفرنسية هنري كوربان، طهران: المعهد الإيراني الفرنسي (الجمعية الفرنسية)، باريس، معهد الدراسات الإيرانية بجامعة باريس، ١٩٨٧، ج ٢، حكمة الاشراق، ص ١٠. 64
- Henry Corbin, *L'Archange Empourpré*, Paris, Fayard, 1976, p170. 65
- Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, op. cit., p14. 66
- Henry Corbin, *L'Iran et la philosophie*, op. cit., p108. 67
- المشهور في: حكمة الاشراق، ص ١٠، ١١، ١٢، ١٤٧. 68
- لترجع تكملة، انظر على سبيل المثال، ص ١٢٩. 69
- Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, op. cit., p300. 70
- Henry Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, op. cit., p122. 71
- Henry Corbin, *L'Iran et la philosophie*, op. cit., p108. 72
- Christian Jambet: "Présentation" 118, Henry Corbin, *Recherches d'un enseignement*, Louvain, éd. Peeters, 1993, p10. 73

نورة الأندلس والإسلام : من الأيديولوجيا إلى العديولوجيا (نحو رؤية نقدية)

أ. محمد شكري سلام (*)

تميز النصف الثاني من القرن العشرين بالتأسيس التقني والتبشير الأيديولوجي بثورة الاتصال، التي أصبحت تمتد اليوم بالتقنية المعلوماتية، فعند عقد الأربعينيات حيث نظر هوريسر هينش، إلى تقنية الاتصال، انتقلا إلى عقد الستينيات حيث انماحت الموضى المؤكدة على ولوج عصر نهاية الأيديولوجيا مع البست، وجبل، كما صاغ هانكوهان، مشروع القرية الكونية، وصولا إلى موجة الإنترنت في عقد التسعينيات، انتعشت الأطروحات كما انتعشت الخطابات المبينة لمزايا ثورة الاتصال والإعلام.

لقد تحول إنسان السنوات الأخيرة من القرن العشرين إلى كائن انصالي من دون أن يكون بالضرورة كائنا تواصليا، فإذا كانت الجريدة كمنتج إعلامي لمحت ملكا مشاعا يحكم استعراا الأمية لحد الآن، وخاصة في جنوب الكرة الأرضية، وإذا كانت الإنترنت مخترعا غير مضم ولا يتم بطيراته إلا جزء من سكان العالم أغلبهم في البلدان الصناعية المتقدمة، فإن الراديو قد أمسى ملكا مشاعا وتسلل إلى كل بيت بالمدينة كما بالقرية، كما أمسى التلفزيون شيعا تحول إلى اللقيم الدائم حتى في مناطق بعيدة، وتجمعات قبلية متعقدة، لا يمكن أيضا إغفال دور الهاتف في تسهيل عملية نقل الأخبار والاتصال الاجتماعي، كما

(*) باحث في الاجتماع - المغرب.

ثورة الاتصال والإعلام : من الأيديولوجيا إلى الميديولوجيا

لا يمكن إغفال ما حققته السينما من وظائف ثقافية، جمالية وترفيهية متنوعة. فبمر أن هذا النمو الكاسح لوسائل الإعلام وخاصة التلفزيون، ووسائل الاتصال وخاصة الهاتف، بأشكاله الجديدة، والإنترنت هو نمو لم يكن بإمكانه أن يبقى للثقافة في موقع اللامبالاة وعدم الاهتمام. لأنه نمو يرقى في تسميته وواقعه إلى مستوى الثورة التي تمتع اليوم بـ «ثورة الإعلام والاتصال» أو «ثورة المعلومات».

من هنا تستمد هذه الفكرة قيمتها، أي من «استقراء» هذه الثورة لنا، خاصة أنها ثورة مفككة للمعايير التقليدية في الاقتصاد والثقافة والاجتماع. ففي مجال الاقتصاد لم يعد مصدر تراكم الثروات يؤسس على ما هو مأكرو - مادي من صناعات ثقيلة، بل أصبح يؤسس على ما هو ميكرو - لا مرئي، من خلال الإرسال الرقمي وشبكة الألياف البصرية. أما في الثقافة فلم يعد المعيار الواضح للتمييز هو شألية الأمية والتعلم، بل شألية البطء والسرعة في التعامل عوالم خيالية وسيرنطيقية لحياسة أخبار، معلومات وأموال أكثر. وفي الاجتماع لم يعد التمييز ينطلق من معيار أيديولوجي يتعصب للكائن الاجتماعي أو الحلم اليوتوبي، فتكون أمام مجتمعات رأسمالية حرة في اشتراكها، حداثة أو ما بعد حداثة، زراعية أو صناعية، وهي كلها نموت أيديولوجية يهاق فيها الكائن الاقتصادي ما ينبغي أن تكون عليه الهنسات البوسيو - اقتصادية. لقد تحول التمييز اليوم إلى شألية مجتمعات اتصالية وأخرى غير اتصالية.

أكد أن لهذه الثورة المتسارعة حلقاتها المنفتحة أفاقها على إمكانات متنوعة جعلت بيل جيتس صاحب «ميكروسوفت» يعلن منذ الآن تواضعه أمام ما ستجود به المخيلة الابتكارية للأجيال المقبلة، أن لها (الثورة) آثارا إيجابية مثلما لها آثارا سلبية، مما يؤدي إلى النظر إليها بمنظورين متعارضين: منظور متفائل ومنظور متشائم. من المؤكد أيضا أنها ثورة معضدة للموجة الكوسموبوليتية للعولمة. على الرغم من أننا نحن أبناء الجنوب بصفة عامة، والغرب بصفة خاصة، نجد أنفسنا ظاهرا غير «معنيين» بهذه الثورة ما دامت أسئلتنا «بدائية» ترتبط بالخير والشر والراي. لكن هذا الاعتراض التمسحي لا يخلو من سذاجة حين يفصل بين عولمة كاسحة وثورة معلوماتية جامحة، هي قاعدة تجسيد هذه العولمة تجارة وثقافة وأحكاما. ليس لنا إذن أن نستنسخ موقف الأجداد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر راضين كل الفتاح على الغرب، قابعين في قوقعة نخلفنا حتى داهمنا الاستعمار بمدافعهم وبعملائه العسكرية، الدينية والثقافية. من هنا تتبع قيمة هذه الفكرة التي ترصد مظاهر هذه الثورة الإعلامية - المعلوماتية، وتحدد أهم نتائجها الإيجابية والسلبية من خلال مستويات أربعة:

أولها، إبراز العلاقات القائمة بين الإعلام من جهة، والديموقراطية والعدالة والأيديولوجيا من جهة ثانية.

ثانيها، استجلاء أهم مضامين النقد الموجة من طرف المثقف في الغرب للتأثيرات وسائط الإعلام بمختلف قنواتها التعبيرية والكشف عن أسس أيديولوجيا «الاتصال».

ثالثها، بيان الآثار الإيجابية لوسائل الإعلام وشبكات الاتصال كآثار هي مبررات التبشير المتفائل بمجريات هذه الثورة، وبهذه، في مقابل ذلك، الآثار السلبية لتلك الوسائل والشبكات كآثار تحمل فئة من المثقفين على صياغة رؤية متشائمة لما تحبل به هذه الثورة من احتمالات قوية لتبذيع العلاقات الاجتماعية، وتسطيح الرسائل الثقافية التي اعتمدت عبر قرون طويلة على الكتاب المحض للقارئ على شحذ ملكات السؤال، التحليل، والتقد.

رابعها، الكشف عن واقع الإعلام العربي وما يعانيه من ضعف في الأداء والاستثمار مقابل تضخم في الخطابة والأيديولوجيا؛ وهو إعلام على رغم ما تتميز به منذ قرن من تضخيمات جسيمة لبعض أصلامه، فإنه يظل إعلاما غير منضبط بعد في المعركة الإستراتيجية التي تستعصر الحرب الإعلامية إلى جانب الحرب العسكرية - الدبلوماسية. من هنا تولد حرارة الدعوة بضرورة ركوب النخب الاقتصادية، السياسية والثقافية مضامرة الاستعمار المادي والرمزي في قطاع الإعلام والاتصال، الذي تحول إلى قطاع منتج ومؤثر ماليا وفكريا بدر أرباحا طائلة، كما يجذب إليه بؤميا «مدهن» جندا، خاصة بالهسية إلى التلفزيون والإنترنت.

ليس لنا القدرة في هذا المجال على ادعاء امتلاك رؤية شمولية لكل العناصر الواقعية والثقافية الضرورية لهذه القراءة الخاصة بحقل متسارع التطور. كما هي متسارعة وتيرة ظهور مواد فكرية، إعلامية وإشهارية مواكبة لهذه الثورة. كما ليس لنا أن نقدم لصورة قراءة نحن إلى عصر السيادة الكلية والوحيدة للكتاب، لكن لنا مشروعية إعلان أن ليس بإمكان كل جديد أن يعد بنجس يد «الجنة» الموعودة، فخلف كل دعوة تبشيرية تتخطى مصلحة حاملها، خلف هذه الدعوة يمثل لعاب أباطرة المال وسعاسة اليورصات الجديد من خلال الإنترنت. لكن محكوم علينا أن ندخل هذا الجيل الثالث من الثورة المعاصرة كجيل ثورة معلوماتية خاصة، وأن تتميز باستقلال سيكون بين من هو أكثر سرعة ومن هو أكثر بطئا كما يؤكد ألفن توفلر.

لنؤسس إذن قراءتنا للثورة المعلوماتية الراهنة على مقارنة تحليلية نقدية تعرض لعناصر أربعة أساسية هي:

I- الإعلام بين الديمقراطية والعدالة.

II- المثقف والثورة المعلوماتية.

III- ثورة الإعلام والاتصال بين التفاؤل والتشاؤم.

IV- الإعلام العربي ومطلب «السلطة الرابعة».

I - الإعلام بين الديمقراطية والعولمة

قدم عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو P.Bourdieu بتاريخ 11

أكتوبر 1999 مداخلة⁽¹⁾ أمام المجلس العالمي للصحف التلفزيوني

والراديو أثارَت نقاشاً حقيقياً وعميقاً يخص علاقة المال بالإعلام،

حيث عرض أمام «أسباب العالم الجديد» عناصر النطق الجوهري للصناعة الثقافية الجديدة

التي تعتمد الربح السريع في مجال الإعلام والمعلوماتية التي تتبذع المنتوج الثقافي في

حقول الاتصال كالراديو والتلفزيون والفن، خاصة الميولما التي أصبحت تجارية، إذ على كل

واحد، من الكاتب إلى المثقفي فالمتخرج أن يحسب حسابه بدقة. لقد أمسى عالم الإعلام

والثقافة معرضاً لخطر حقيقي يتجلى في ضرورة تحصيل الربح الأقصى والفوري، انسجاماً

مع معايير العولمة التي ليست عولمة لثقافة كونية كما تحقق في فترات تاريخية سابقة، بل هي

عولمة تجارية تستهدف أوسع جمهور ممكن لاستهلاكه منتجات «الكيوتش» و«الجييز»

و«الكوكاكولا»، كانت دعوة بورديو الموجهة لأسباب العالم الجديد واضحة: ضرورة إحياء عولمة

ثقافية مقاومة للعولمة التجارية الراهنة، إنها الدعوة التي لا تحمل وهماً أمام هؤلاء الأسباب،

لأن منقضا كبيراً وعالمياً كموردو سيكون موضع سخرية أمامهم إن هو حاول وصف حالة

الإعلام الدولي لعقول تدير هذا المجال التدبير الحكيم، فهو كما اعترف أبعد عن وضع المسألة

الجريئة التي مارسها مفكرات مثل بيار لازارغيت إن وشكيب بورديو إزاء هذا «الجميع» المغفل

لأسباب المال كأسباب سلطة فعلية يدفعنا إلى مطارحة مسألة الإعلام من منظور المثقف

وذلك من مداخل ثلاثة:

1- الإعلام والديمقراطية

2- الإعلام والعولمة

3- الإعلام والأيديولوجيا

1- الإعلام والديمقراطية

يشير الإعلام سليل الديمقراطية لأن انتشار الصحافة، وبعدها محطات الإذاعة وفتوات

التلفزيون، هو انتشار لمعنى جوهرياً مع تعميم الديمقراطية وانتشارها في أوروبا وأمريكا

الشمالية تعميمها وانتشاراً تجلياً في مفاصل السياسة (حريات القول والتعبير والالتقاء)

والاقتصاد (حريات الاستثمار وتحويل البضائع ورؤوس الأموال) والثقافة (حريات التفكير

والإبداع والتعبير عن الهويات المختلفة).

هكذا يكون الإعلام حلقة واحدة من حلقات تطور سيادة الديمقراطية خاصة في الغرب

كموطن جنري لنشأتها؛ غير أنه تحول إلى علامة تشير إلى غيابها بلغيابها وإلى حضورها

بحضوره. إن قوة الإعلام من قوة الديمقراطية وضعفه من ضعفها، بل ثمة آراء وأطروحات

تجهد في إثبات أن الإعلام هو المدخل الحقيقي لتطوير الفعل الديمقراطي^(١٢). للإعلام فضل كبير يتجلى في قدرته على تحقيق التواصل بشكل فعال وتحويل العالم إلى «قرية صغيرة»، كما بشر بذلك ماركسواهان، مما يعني هذه النزعة التيشيرية المتفاقمة بقدرة الإعلام على تحقيق فعالية كبرى في التواصل هو نلاحظ سرعة ابتكار كائنات اتصالية جديدة من الإذاعة إلى الشاشة، هالفاكس وصولا إلى الإنترنت. هناك من يضع موضع نقد هذه الأيديولوجيا التواصلية التي صاغها صياغة يوتوبية نوربير فينر N. Wiener منذ وضعه لأسس علم السيبرنطيقا^(١٣). يمكن أحد أوجه هذا النقد هي السؤال الذي صاغه منذ سنوات الباحث الكندي ميشيل سينيكال المخصص في الاتصال التلقضي، حيث طرح السؤال: هل التفاعل الاتصالي يؤدي إلى الديمقراطية^(١٤)؟ فأجاب بأن لفظة التفاعل تحضو بتضمين في خطاب رجال الأعمال والسياسين كلما تعلق الأمر بالطرق الإلكترونية السبكرة للإعلام، والهدف هو الترويج لمشاريع تجارية وأخرى سياسية تحظى وراء التقدم الإعلامي والاتصالي كأسطورة تقنية نشائية جديدة^(١٥).

إن تدويل وسائل الاتصال، إذن، لا يؤدي بالضرورة إلى التفاعل والتواصل. وهذا يعني أن تطوير تقنيات الإعلام والاتصال لا يطور بالضرورة سيروية الفعل الديمقراطي، ولا حاجة هنا لإثبات أن العديد من القنوات الإذاعية والتلفزيونية هي ملك رجال الأعمال أو ملك أنظمة سياسية مستبدة هي أفريقيا وآسيا. من هنا فإن تطور الإعلام لا يعمل في ميانه تطويرا للديمقراطية، بل تقدم تقني في طرائق الاتصال واتصال التفاعل بالصوت والصورة (الإنترنت مثلا) من دون إخصاب للديمقراطية السياسية وثقافية. إن تعميم فكرة وسائل الاتصال وتشديد القول على علاقة الإعلام بالديمقراطية مما من إنتاج رجال المال الذين صاغوا استراتيجيات «حرية التعبير التجاري» باعتبارها حقا جديدا من حقوق الإنسان، كما يظهر «أرمان ماثيلاز» كأحد الباحثين المهتمين بمسألة الإعلام وإيديولوجيا التواصل^(١٦). من هنا تكون دعوى التناؤل بقيام علاقة ضرورية بين وجود الإعلام ووجود الديمقراطية، دعوى مفروضة تؤكد المظهر الإيجابي وتغفل الأعماق السلبية التي تجعل صناعة الإعلام صناعة تجارية وفعل سياسية.

٢- الإعلام والعقوة

ليس إثباتا جديدا تأكيد أن الإعلام في تطوره التقني هو من نتائج العقولة الاقتصادية، لأن حجم الاستثمار في قطاع الإعلام يطرق الاقتصادات الوطنية نحو منظومة الاقتصاد الدولي، وليس إثباتا جديدا تأكيد أن العقولة ليست ظاهرة جديدة، لأن توسع الإمبراطورية الرومانية كان حاملا لعقولة ناظمها السائدة ذات وجه عسكري، كما أن امتداد أطراف الدولة الإسلامية في العصر الوسيط كان حاملا لعقولة ناظمها السائدة ذات وجه ديني - ثقافي من دون غياب

عناصر الجند والتجارة والسياسة. غير أن الهيمنة الجديدة للمثروبولات الاقتصادية الحالية وتحويل الرساميل وسرعة انتقالها وتحويلها هي هيمنة جديدة في أبعادها الكونية والشمولية، حيث تتضافر السيادة السياسية لنظام عالمي جديد تحكمه الولايات المتحدة الأمريكية وتضده وفق مصالحها، تتضافر «السيادة السياسية» مع هيمنة رأسمالية واضحة لكبريات الشركات الأمريكية، فيكون زواج السيادة السياسية الدولية مع الهيمنة الاقتصادية العالمية أساس الحركة حول العلاقات الدولية والاقتصاد العالمي وثقافات المجموعات الكبرى لا الصغرى فحسب. إن العولمة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بوجود مجتمع الطمس الشري في مقابل الأخصاس الأربعة من القراء، بالنسبة إلى ساكنة المعمور، كما حدد ذلك رجال المال والسياسة بلندق هيرمونت بمان فرانسيمكو في نهاية سبتمبر 1995¹.

وقع تعميم منتج الكهش، الجندر والتكنولوجيا ليبلغ أدغال أفريقيا والأملازون، ويكون نمط العيش الأمريكي هو النمط المثقفي، حتى بالنسبة إلى الإنسان الأوروبي. ويشكل تدفق المنتجات الأمريكية، خاصة الثقافية والمعلوماتية منها، سبب زهر بالنسبة إلى المجموعة الأوروبية التي تتذرع بحرية الاقتصادية السياسية والثقافة بالخصوصية الثقافية والاستثناء الثقافي للتحصيف من حدة الاختراق الأمريكي. تكفي الإشارة هنا إلى أن الولايات المتحدة انتقلت نسبة استثمارها في تكنولوجيا الإعلام والمعلومات من 8.9 سنة 1985 إلى 28.2 سنة 1997 من مجموع الناتج الخام لديها كما أن الإنفاق على البحوث الخاصة بمرحلة 1996-2006 تشير إلى احتمال تميز تلبية التشغيل في قطاع الخدمات الإعلامية ومعالجة المعلومات تبلغ 80-90². يبدو من قبيل تحصيل الحاصل التذكير بأن أكبر المستثمرين ورجال الأعمال اليوم هم مالكو الصناعات الإعلامية والمعلوماتية، الذين يجددون بوتيرة متغيرة في تقنيات استعمال الحواسيب، ولعل أشهرهم وأغناهم هو الأمريكي بيل جيتس الحامل للترعة تقاوتية إزاء تكنولوجيا المعلومات، والذي يعتبر أن قتراننا الراهن هي فترة المعلومات التي ستغني الثقافة ووقت الفراغ على حد سواء. وستمكننا من السيطرة على حياتنا وتدشين أسواق جديدة وفرض عمل إضافية³. إن الطابع التخيبي للتكنولوجيا الإعلام والاتصال يتحول مع مرور الزمن إلى طابع جماهيري، وهذا ما ينطبق مثلاً على الهاتف بفرنسا والهاتف المحمول بأوروبا الشمالية، فالتقنيات الاتصالية التي تبدأ بتخوية تتحول إلى منتوجات جماهيرية⁴. بيد أن هذه التزعة التفاضلية والتبشيرية المفرطة هي الإيمان بمنجزات الثورة المعلوماتية الاتصالية تجد حدودها من خلال موجات النقد الذي يوجهه سياسيون ومثقفون من داخل مركز العولمة لا من أطرافها، فهذا عالم الاقتصاد الأمريكي بول كروغمان P.Krugman ينتقد التفاؤل الهندي المفرط في الثقة بقوة الاقتصاد الليبرالي كعلامة على قوة العولمة، فارتفاع مؤشرات النمو ليس دليلاً على سلامة المنظومة الاقتصادية الليبرالية. لأن القطاعات الاقتصادية الكبرى بأمریکا ما زالت

خاضعة لبيكانيزمات الاقتصاد الكلاسيكي. وهذا يعني أن التنازع الرافعة النمو الاقتصادي الأمريكي هي نتائج ظرفية⁽¹⁾. من هنا تكون العملة الأمريكية في جوهرها، ويكون الاقتصاد الأمريكي غير ثابت في نموه واخترافه للأنساق الاقتصادية المحلية والوطنية. وهذا يعيد التثام عن واقعة جوهريّة، وهي أن علاقة الإعلام بالعملة هي علاقة أسواق محلية مستقبلية يركز أمريكي منتج. حيث يبدو أن فاعلية المجتمع المدني في ممارسة أدوار إعلامية موازية هي فاعلية ضعيفة في المجال العربي⁽²⁾. تشير الأدلة الواضحة والوقائع القاطعة إلى أن علاقة الإعلام بالعملة حاملة لبعد تجاري أساسا، وأن عنوانها العريض هو أمركة المجالات الإعلامية الكبرى على مستوى الشكل (التقنية) والمضمون (الثقافة).

إن عولة قطاعات الإعلام والاتصال هي تسويق لأيديولوجيا الإشهار وخطاب الدعاية. فإذا كانت مخترعات الهاتف والفاكس والإنترنت ووسائل النقل لتتصد مجهود النقل والبحث عن الطموحة وتلبيح الخير، فإنها تعزل منطقة لحضور البعد التجاري عبر اعتماد الخطاب الإشعاري، إنها أيديولوجيا النيوليبرالية التي تدّعي أن كل منطلق نقدي يأنه يعن إلى سوسولوجيا ماركسية مبسطة⁽³⁾. وينشد العودة إلى الزمن الماضي. زمن ما قبل سقوط جدار برلين. إن هذه الأيديولوجيا التي تتذرع بالحرريات وحقوق الإنسان في الاستهلاك والإنتاج تمارس استبدادا مطلقا يؤيد كل نزعة نقدية. خاصة حين لا تجد سلطات مؤسسية مضادة تقف في طريقها. وهي السلطات التي لا يمكن أن تفتن إلا من بواطن المجتمع المدني.

3 - الإعلام والأيديولوجيا

<http://ArchiveData.Sakhsit.com>

في كتابه «نهاية الأيديولوجيا» أعلن دانييل بيل D. Bell سنة 1977 تصنيفا حسميا مع الأيديولوجيا ونقده للصناعة الثقافية. معلنا قيام مجتمع ما بعد صناعي يتمحور في حركته حول تكنولوجيا الذكاء وصناعة الإعلام. وفي هذه الدعوى العلنية عن نهاية الأيديولوجيا إشارة ساطعة إلى قيام طلاق بائن بين الإعلامي والأيديولوجي. وهي دعوى وقع تحويلها وتحلق تجديدها بعد تلك المنظومة الاشتراكية بزعامة الاتحاد السوفييتي سابقا. حيث إن غياب مرجعيات التناحر الأيديولوجي بين الكتلتين الشرقية والغربية سيشرح المجال للتشوير بمحور ليبرالي جديد يتميز بقيمة السوق والتنافس وتحرير المعاملات والتبادلات التجارية. فهل صحيح أن الأيديولوجيا اندحرت وانكسحت بلعل وفلنح تاريخية أهمها سقوط جدار برلين وأخرى تقنية علمية أهمها تطور المخترعات المعلوماتية والاتصالية؟

إذا كانت الأيديولوجيا، كوعي زائف، تحمل دلالات فصحية، فإنها كوعي اجتماعي يعضد مصالح فئة أو طبقة اجتماعية معينة على مستوى الأحكام والتمثلات والتصورات والقيم الثقافية. تظل حاملة لدلالات إيجابية أو تنقل «ضرورة». وهذا يعني أن أي خطاب لا يخلو من ضمنيّات أيديولوجية. مع العلم أن التسليم بوجود الأيديولوجيا كالهواء في كل قول وفعل،

تفكيراً ومعارضة، لا يشترعن للتكسل الفكري الذي يقطع في أحكامه بوجود الأيديولوجيا وكثيراً... من دون حاجة إلى قراءة عميقة في بواطن الأسس الفكرية والتمظهرات المادية والتجليات الرمزية للسلوك البشري- صحيح إذن أن الأيديولوجيا ذات حضور طبيعي في كل تجليات الفكر والعمل البشريين، لكن ما هو غير صحيح هو حين تتحول إلى وعي ذات وبالاً خاص إلى سلطة مؤسسية كلياوية تقمع الأفراد والجماعات (المسالمية، الفلسفة، الأصولية الدينية، القومية المتطرفة) من هنا تكون الأيديولوجيا معالمة لكل خطاب إعلامي، لكن أليات اشتغالها تبين نوعاً أليات اشتغال منظومات قولية، خطابية، بل وشفافية أخرى.

فما أهم تجليات حضور الأيديولوجيا في مجال الإعلام

لعل أولى تجليات هذا الحضور هو الإشهار الذي أظهرنا سابقاً قوة تأثيره في الفضاء الإعلامي، بل يجب ألا تغفل أن الإشهار شكّل منذ الثمانينات من القرن العشرين الحل الذهبي والفتاح المبحري بالنسبة إلى الشركات الكبرى لمضاعفة رسالتها باختراقها أسواقاً واسعة واجتيازها قاعدة ممتدة من المستهلكين لمنتجاتها، غير خفي أن الأيديولوجيا الإشهارية تشتمل بأليات سمعية - بصرية حيث تعلف الصورة دور نافذ في تنفيذ خيال القارئ أو المشاهد، إنه العنف الذي يخضه تلاحق سريع لأصوات وصور لها قوة الاشراف السيكولوجي للمنتج بحيث يقع إعدادها كليات وراء المضاعفة التي هي موضوع الإعلان الإشهاري.

أما التجلي الثاني لحضور الأيديولوجيا في مجال الإعلام فيتمثل في تحويل المنتج الإعلامي ذاته إلى بضاعة تخضع لمنطق تجاري محض، وهذا تحول الإنتاج الثقافي أيضاً إلى بضاعة ثقافية، مما يعني وبشكل نموذجي إفلاس الثقافة واستغلالها في بيع التجليات كما أكد من قبل أدورنو وهوركهايمر كفيلسوفين مثلاً الاتجاه النقدي المناهض للعقلانية التقنية⁽¹⁾، في حين أن التجلي الثالث يكمن ويقو في احتكار الثورة الإعلامية - المعلوماتية، فمهما نزع أيديولوجيو ثورة المعلومات والاتصالات بأنها ثورة تؤدي إلى اقتسام ثروة المعلومات والأخبار، فإن القرائن تظهر أن تدفق المعلومات هو تدفق يتحكم فيه عقلان: 1- عقل اقتصادي يعادي النزعة النقدية ويهرع وراء تراكم رأس المال. 2- عقل سياسي يعادي هو الآخر النزعة النقدية ويهرع وراء تأييد سيادة السلطات المؤسساتية القائمة، إن تداول المعلومات ليس فعلاً مشاعاً وديموقراطياً، بل هو فعل نخبيوي وخصوصي، لقد انتبه جاكوبس وجريغسون منذ أكثر من عقدين إلى أن كتل المعلومات شبهة بالكتل النقدية «امنحنى معلومة وأضغ البنك ونحن إشارتك»⁽²⁾.

أما التجلي الرابع لحضور الأيديولوجيا في حق الإعلام فيتمثل في تقنية الاستثمار التي تحيك تقاسيمها وسائل الإعلام خاصة المثلثة منها، فبفضل الصورة واعتمادها على رقيب حاضر دون أن يكون مرئياً، تتم تورية حملات الحروب، ويقتع تقتيع أشجع الجرائم لتقدم في

وجبات إخبارية سريعة ومبتذلة، إلى جانب أخبار الرياضة وطرائف متنوعة، أما خامس تجليات حضور الأيديولوجية في مجال الإعلام، فيحصل بسرعة الإرسال والتلقي، فالواد الإعلامية والمعلوماتية تتلاحق، وليس هناك مجال لقراءتها في نان وروية، فظهر اليوم معو خبر الأسس، وخبر الفد سيمحو خبر اليوم، كما أن المخترع التقني الراهن مصيره المحو من طرف مخترع آخر أت لا محالة. من هنا يكون لطرح الفن توظف مشروعيتها كطرح يعوض التمييز بين الفراء والأغنياء في الزمن المستقبلي بتمييز بين «السريعين» و«البطئيين»^(١٦).

II - الخلف والثورة المعلوماتية

لا يتميز التعامل مع الثورة المتسارعة للاتصال والمعلومات بتجانس الرؤى والتقييمات، كفضما كانت النتائج الإيجابية لهذه الثورة على مستويات الاقتصاد الجهد وسرعة الاتصال وانتشار المعلومات، فهي تعد موضوعا خصبا لموجة انتقادات خاصة من طرف المثقفين، وهي انتقادات لا تكشف عن دافع ذاتي يتمثل في رد فعل التخبطزاء الخطر المعلوماتي المهدد للمكانة التقليدية للكتاب وللقاعدة العامة، بل هي انتقادات تكشف عن دوافع موضوعية يحملها كل العيين بالآثار السلبية للإعلام والمعلومات من آباء وتنظيمات المجتمع المدني والخامسين للحرب التجارية في هذا البلدان، ولنا أن نخلص توجهاً للثورة أهم الانتقادات في ما يمكن المجال الإعلامي - المعلوماتي من نواقص وسلبات أجمالا:

١ - هيمنة طابغ الإثارة

يروم العمل الصحافي الإثارة لاجتذاب قاعدة عريضة من الفراء، لأنه يرى في الإثارة مدخلا خصبا من المداخل الضخامة لاستمرار الفنتوج الإعلامي، فهي من شروط الممارسة الاحترافية، وإن استندت على فعل محو الذاكرة ونسيان ما كتب أو أذيع بالأسس القريب جدا. غير أن أصوات المثقفين بل وبعض الصحافيين ترتفع لانتقاد أسلوب الإثارة في العمل الصحافي الذي قد يبلغ، كما عبرت عن ذلك وجهة نظر أحد الكتاب في الثلاثينيات من القرن العشرين، حد استفار الإحساس الوطني وإلقاء التمرات القومية الضيقة لضمان المصلحة التجارية للعبير الإعلامي^(١٧). إن هيمنة الإثارة على العمل الصحافي لمست ولادة المصادقة، بل هي ولادة عقل اقتصادي يوجهه حاجس الربح: من هنا تتبع الدعوة لزع طابع المفاولة على المؤسسة الإعلامية، كما يؤكد الكاتب الصحافي الكولومبي في عقد الثلاثينيات من القرن السابق بالدومينغوشاين كانو، وهي الدعوة التي ليدو اليوم متجاوزة بفعل قلبة الليبرالية وسيادة الخصوصية، التي أباتت عن خصوبة في الأداء واستقلالية في العطاء، مقارئة بالمؤسسات الإعلامية العمومية المؤقمة وفق مقاسات أيديولوجية رسمية، غير أن هيمنة الإثارة في الحقل الإعلامي، حد توجيه الرأي العام واختلاف وقائع أو طمس أخرى، تظل

نورة الكحلان والمطلوب: منه أيديولوجيا إلى أيديولوجيا

موضوعها نقد مشروع يؤسس لعلاقة واضحة بين مرسل المنتج الإعلامي ومتلقيه، ويعمل على حماية القراء والناشريين والمستهلكين صغاراً وكباراً بما يوجه الإسلام نحو أداء وظائفه النوعية في التنقيف التوسط والتشعشع السياسية الجماهيرية. في هذا السياق ينبغي ألا نغفل دور الدعاية باعتبارها استثماراً للسياسة، خاصة أن الدعاية نشطت في زمن الحرب الباروة بدافع خوف كل معسكر من المعسكر النقيض^(١٢).

٢- هيمنة الإشهار

تأسست في العقدتين الأخيرتين من القرن العشرين وكالات إشهارية لتتحول إلى إمبراطوريات مالية كبرى، تقطن من مداخيل الشركات والمجموعات الاقتصادية المروجة إشهارياً لمنتجاتها اقسطاً تبلغ الخمس في الحالات القصوى، فعند وصول الرئيس الأمريكي رونالد ريغان البيت الأبيض أطلق العنوان للخصم الزمنية المتخصصة للإشهار: لتتقل من سبع دقائق ونصف الدقيقة، كاتقطاعات تتخلل برامج تلفزيونية في نهاية الأسبوع، إلى اثنتي عشرة دقيقة لتحدد في عشر دقائق في عهد الرئيس جورج بوش^(١٣). إن هذا الغزو الذي مارسته الإشهار على المجال الخاص بالإعلام التلفزيوني لم يبق حبيس الولايات المتحدة، بل تمثل لبشمل أوروبا التي اعتبر راسماليوها ورجال أعمالها أن الإشهار هو البوابة الذهبية لمراكمة المزيد من الراسمال ومضاعفة الأرباح مع هجرة الماهجين الاجتماعيين المرتبط بالعدالة والمساواة، لتأسس أيديولوجيا الإشهار على صورة نيلسون ماندللا والفرداء والمهشجين، فهي تشغل وفق منطق اقتصادي جديد القدرة الشرائية للمستهلك، إنها أيديولوجيا كليانية ثوباليتارية تفرض قانون الحاضر الاقتصادي، وتعت كل من يلتفت نحو القنات المهمشة أو الأقل حظاً بالحنين إلى الماضي وعدم مواكبة روح العصر، بقول أحد المحللين لعنف الأيديولوجيا الإشهارية:

«الحلم بشئري والسمادة تتشكل من متع سريعة من بداية الصباح حتى المساء، لا مجال لوضع أسئلة ميتافيزيقية، فكل مسألة حل معين، والوجود غاية متناهية البساطة: يكفي «مضغ الحياة»، والإنسان الذي أخذ لقحة شمس هو النموذج، كما تؤكد ذلك تعليفة حين كتبت «من حسن الحظ أن هناك التلفزة التي تسهل علينا الحياة بواسطة الإشهار (...)». تتشكل هذه الفلسفة المثالية بخصائص أخرى تم وضعها في غالب الأحيان، منها التمجيد الدائم لكل ما هو جديد، والتحرير الوهمي للترغبات، والعمل من أجل إجماع إرهابي وإضفاء صفات العظمة المطلقة على كل مظاهر الحياة الاجتماعية، الثقافية والسياسية (...)» يعمم الخطاب الإشعاري مساحة مقنعة مضمونها أن أي منتج يمكن أن يطابق مع أي صورة^(١٤).

لسيادة الإشهار أن تحول إلى «أمية إشهارية»، كعنوان لكتاب أومان ماثيلاز^(١٥) المختص في الموضوع والمهتم أيضاً بمسألة التواصل: والإشهار أن يسهل لعاب الراسماليين والوكلاء

الإشهاريون، على حد سواء - لأنه المدخل إلى السلطة الاقتصادية، كما أنه المدخل إلى السلطة السياسية، كحالة رئيس الوزراء الإيطالي بيرلوسكوني، الذي مكنته سلطته الاقتصادية على رأس مجموعات إعلامية ورياضية من اعتلاء رأس هرم السلطة السياسية.

تشكل العطلات الإحصائية بأن نمية الاستثمارات في حقل الإشهار قد تضاعفت بنسبة 21-2 في الفترة 1980-1997⁽³⁷⁾. إنه الزواج الطبيعي بين الإشهار والراسمال حيث تشكل الأيديولوجيا الإشهارية بعلها السعبي (موسيقى) والبصري (تسارع الصور وجاذبيتها) إلى الزمن اليومي للقارئ والمتفرج؛ لتعطي الأيديولوجيا الليبرالية المنضدة وفق قوانين السوق الثقافية. يتحول الإشهار إلى موضوع نقد عنيف حين يتخذ من الأطفال موضوعا مفضلا وهذا نموذجيا لتسويق منتجات لا تتصل باللباس ووسائل الترفيه فقط، بل بالتفذية أيضا، حيث يساهم إشهار أكالات دسمة في ظهور مشاكل صحية لواحد من خمسة أطفال بالولايات المتحدة⁽³⁸⁾. من هنا تبدو دعوة نقد الإدمان على التلفزيون داخل المجتمع الأمريكي - الأكثر إيمانا على هذا الجهاز - دعوة مشروعة وذات أسباب موضوعية، خاصة أن مياداة العنف في السلسلات أدت إلى ارتفاع نسبة القتل مقارنة بين جيل العشرينات وجيل السبعينات، وهذا ما أصبحنا نلاحظه في بعض المؤسسات التعليمية الأمريكية، صحيح أن للجريمة أسبابا اقتصادية، نفسية واجتماعية أخرى، لكن أن المشاهدات صور العنف في تلفزيونات تسببها الأوفر في تدمير خيال الأطفال تميما عذبا يفرح فيه الواقع والخيال، إلى حد دفع الطفل إلى التخلص من شخص يزعجه أو أعاد اقربائه باستعماله لتسلاح تافه أو سلاح حاد⁽³⁹⁾.

2- صناعة الرأي العام

تمة تضخم خطابي في تقديم سلطة الرأي العام والإعلان عن علو سلطته، خاصة في الأحداث السياسية والوقائع الفضائحية، حيث يكون الاحتكام للرأي العام اقتدارا أو استطلاعا للثقة في ولاية تشريعية أو رئاسية. أو لإقناع هيئات، تعد استثناء في قاعدة العلاقة بين الحاكمين والمحكومين، والحال أن الرأي العام غير منجاس، غير جلعز وغير مطلق، فهو متغير، مكتسب ونسبي. فما السبب؟

يكن السبب في صناعة وسائل الإعلام للرأي العام وتوجيهها ليوصلته الأيديولوجية والسياسية وفق مقاسات الصلحة السياسية للحكام، للتضاهية مع الصلحة الاقتصادية لرجال الأعمال. تجري صناعة الرأي العام وفق مقاسات الهدف السياسي المحدد من قبل الطبقة السياسية، حيث تجري الدعاية لمرشح معين كما يجري بعد ذلك التخلي عنه. إن الرأي العام من دون ذاكرة لأنه غير تحليلي ولا نقدي، وهذا ما جعل بيبور بورديو ينفى وجود رأي عام واحد ليؤكد وجود آراء عامة متمحورة حول مصالح فئوية وطبقية محددة⁽⁴⁰⁾. الرأي العام إشهار، أو هو مجموعة أحكام وتقييمات وقع إشهارها، ولعل في الجذب القوي المشترك في الفرنسية

بين *Publicist* و *Publicque* ما يسلط الضوء على أن ما هو عام وعمومي في المجتمعات الراهنة هو إسهاري أيضا. من هنا يكون المجال العمومي، بما فيه الرأي العام، مجال اشتغال النخب السياسي كما يحددان تطبيقهما وتجسيدهما مع تشكل الدولة الحديثة⁽¹⁾. خلف التماسك الظاهر لقولة الرأي العام، تكمن هشاشة آراء عامة منتقلة وحربالية تتحرك وفق المصلحة الأنثوية، وتلتبس في العفوة الضيقة لتواصل مشروطا اشتراطا بافلوها وفق عصف أيديولوجيا إسهارية، من هنا فإن أغلبية الرأي العام بنسبة تقارب 80% بقول هي في صميمها ممارسة استبدادية تزعج حقوق القول والفعل، الرأي والممارسة لتصف آخر من المجتمع بقذافي بتعدد أحكامه ومواقفه. يبدو الارتباط وثيقا إذن بين سيادة الإسهار وصناعة الرأي العام، فإذا كانت الأيديولوجيا الإسهارية معادية للأيديولوجيا الليبرالية، فإنها كذلك معادية للأيديولوجيا السياسية الراهنة، التي تتحرك في معظم الحالات وفق رجحان الظرفية، لا تبعا لمعايير صيقة ملمعية بقوة مع استمرارية غنى الأفكار وتنوعها.

2- من الكتاب إلى الصورة : التلفزيون، حقله، العمل

تحول التلفزيون من وضعية المناقض للكتاب إلى وضعية «المتنصر» إلا أصبح يتلغ القسطن الأكبر من الزمن داخل البيت، ليس بالنسبة إلى الأطفال فحسب، بل أيضا بالنسبة إلى المعلمين وفتات من الأساتذة والأطباء والمهندسين، إن هذا التحول من تحريك العينين لإغلاء الدماغ عبر فعل القراءة إلى تحريك العينين بانطلاقهما من أمام الشاشة الصغيرة هو تحول في تدبير اقتصاد الزمن اليومي يؤثر على سيادة الصورة على الكتاب. أضفى كل من التلفزيون، والسينما والفيديو فضاءات ترفيهية وتقنية بالنسبة إلى الجمهور والنخبة على حد سواء، فهي ملجأ سهل لتزجية الوقت ومتابعة الأحداث وإشباع الطيال، دون حاجة لجهد فكري يتأسس على ملكات الفهم والتحليل والنقد.

إن ثورة جوتبرج التي بدأت بتسخ الكتب الدينية قبل أن تعمق فوائدها على مجالات أخرى علمية وفلسفية هي اليوم تبدو جيلا من أجيال الماضي، سواء في مجال الطباعة نفسها أو في مجال المعلومات كجيل جديد (ثوري) في سلسلة أجيال الطباعة والاتصال. عرفت سنة 1998 لوحدها حدثين مهمين في مجال استعمال الحاسوب الشخصي: الحدث الأول يرتبط بوصول الحاسوب ذي الجسم الملون البلوري مدشا بذلك تراجع الحاسوب الرمادي، أما الحدث الثاني فيتمثل في ظهور أسلوب جديد في تسويق الحاسوب الشخصي كخدمة أكثر منه كجهاز⁽²⁾، ليس في استطاعة هذا الجيل المعلوماتي الجديد أن يعوضنا عن نعمة الكتاب. لهذا ليس غريبا أن نجد المؤلف الفرنسي ريجيس دوبريه R.Dubray الجينازي سابقا، ومستشار فرانسوا ميتران، يؤكد أن الدولة نفسها هي بنت الطباعة، لأن الدولة هي أيضا مؤسسة وسائطية مبرمجة عبر وسائل وفتوات أيديولوجية، وتعمل هي بدورها على تفويت الجسد الاجتماعي

إلى هئات مع تقدس كل ما هو خاضع للأغلبية والإجماع^{٢٢}. إن هذا المديح الموجه للطباعة هو في جوهره مديح يخلص الكتاب والإعلام من شأنه، لأن فهم الكتاب بشكل مدخلا لفهم التلفزيون وثقوى الصورة عموما، بينما مشاهدة التلفزيون لا تسمح بقراءة الكتاب. فالمكتبة هي أحسن طريقة نحو ثقافة تفكيرية حقيقية^{٢٣}، بينما غيابها يخلص من غنى هذه الثقافة. ولنا في حالات الأميين، والأقل تعليما، الذين لا يفككون كل الإرساليات المصممة - البصرية، أقوى الأدلة، لقد أتاح تقدم تقنيات الطباعة انتشار الكتب والمجلات، إذ تعتبر سنة ١٩١٩ هيصلا زمنيا نوعيا في مكتبة الطباعة، وذلك بتطبيق صحيفة «التايمز» طريقة هيرديريك كوينج الخمسة في «أسطوانة التشكيل بالكبس»^{٢٤}. تناسس مقاربة دوبريه (الاركسي الثوري سابقا، للتفشل بين أدغال بلدان أمريكا الجنوبية) على مشروع صياغة علم جديد يدرس الوظائف الاجتماعية العليا للدين والسياسة والمفكرات، ويحدد علاقتها بوظائف أخرى تتمثل في البنيات التقنية لتقل الخبر. يتكهن دوبريه بأن يكون هذا العلم الاجتماعي الجديد هو العلم المستقبلي للقرن الواحد والعشرين كقرن الوسائط التقنو - ثقافية من مرآة نظرية Logos وإعداد للمعلومات Software وأبواب تقنية Hardware، فإذا كان العصر الكلاسيكي عصر الطقوس والرموز والقواعد، وإذا كان العصر الحديث عصر بناء القاعدة التقنية للاقتصاد، فإن العصر الراهن هو عصر إبداع أسس مادية ترميزية للثقافة، من هنا تكون الديقوليا (علم الوسائط) في القرن ٢١ المادى الطوى والمعوض للاقتصاد السياسي في العصر الحديث^{٢٥}. ليس اعتباطا أن فكتور سيادة الصورة - التي نستلث فيها بعدها الذوقي والإستراتيجي - بسيادة الزمن السريع ويختصر كاسخ للثقافة الموضوعة، هذا يتساءل أحد المثقفين الفرنسيين مستقبليا: كيف نقرر أن هروب سارق أهم من درس بالكوليج دو فرانسه وكيف يحدث طارئ كزيارة مسؤول أن تكون أهم من التحولات الاجتماعية لشعب باكمله^{٢٦}؟ يحمل هذا التساؤل الاستغرابي نقدا لثمة الموضوعة المكسج للمجالات الثقافية، كما يحمل نقدا للممارسة الحالية في العمل الصحافي، في الجريدة والإذاعة كما في التلفزيون.

٥- استهلاك في عصر الليبرالية

ليس الاستهلاك فعلا مضموما، بل هو ضرورة أساسية في كل المجتمعات بما فيها تلك السابقة على المرحلة الرأسمالية، غير أن تنامي القيمة النقدية للمنتوجات والسلع المتداولة، وتخصيص كل منتج انطلاقا من قاعدة ضرورة تراكم الرأسمال أدنا إلى تحول ضروري في الرأسمالية فكرا وممارسة من طور التبادل التجاري إلى طور ترسيخ المولوك الاستهلاكي. لهذا يؤكد هاربرت ماركوز في كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد،» (كأحد المؤلفات الأكثر أهمية من حيث نقد الحضارة المعاصرة وخاصة في مظاهرها الرأسمالية) أن من الآثار السلبية لسيدة الرأسمالية هيمنة البعد الاستهلاكي في الحياة اليومية للإنسان المعاصر، نتيجة

ثورة الاتصال والإعلام : من الأيديولوجيا إلى الميديولوجيا

استلاب الأيديولوجي وخضوعه لعنف سيكولوجي يجعله من صميم التفكير النقدي فيما يخصه من أفعال ويؤديه من سلوكات. من هذا المنطلق النقدي نتأكد طلائعية ماركوز باعتباره نافذا لاجتماع الثقافة. ففي ثورة مايو ١٩٦٨ كان الحديث عن الميمات الثلاثة الكبرى (M : Media : ماركس / ماوتسي تونغ / ماركوز^(١)) الحديث الرائج والأكثر سطوة في الممارسة والخطاب السياسيين. دفع لخصافه البعدين التقني والاستهلاكي إلى تغليب ما هو صناعي على ما هو إبداعي. فكان أن تحولت الإنتاجات الثقافية والفنية في الآداب والفنون إلى صناعات ثقافية تنطعمها عقلانية تقنية وممارسة تجارية وأيديولوجيا استلابية. لهذا من الطبيعي أن يتلون المنتج الإعلامي باللون الأيديولوجي للتجارة والاستهلاك، فوسائل الاتصال الجماهيري - وهو اللمعة الذي يعد موضوع خلاف واختلاف - من راديو وتلفزيون وسينما وصحيفة تنظم وفق قاعدة تجارية مضمونها البحث عن قاعدة كبرى من المستهلكين وهي غاية تسبق، بل وتشرط، غاية أسمى وهي تكليف المثقفين وتشغيلهم التنشئة الاجتماعية والسياسية المطلوبة؛ لذلك فالممارس قائم وعميق بين التمدد والتجريب في العقل الإعلامي: بين تصور نقدي وتصور أداتي، ولنا في إحقاق مشروع التوحيد بين التصورين من خلال الفيلسوف أدورنو العمل للتصور الأول وعالم الاجتماع لازارشفيلد كعمل للاتجاه الثاني أنسب الأمثلة وأسطع التعبيرات عن التباين في الرؤى لوظائف الإعلام والاتصال. لقد مول رجل الأعمال الأمريكي روكفلر مشروع بحث لجمع بين هذين التقنيين ويكون موضوعه تحديد طبيعة الآثار الثقافية للبرامج الموسيقية بالراديو. غير أن الفيلسوف أدورنو، كأحد مؤسسي «مدرسة فرانكفورت» المهاجرة إلى الولايات المتحدة بفعل القمع النازي، رفض الانغلاق ضمن تصميم الأسئلة المغلقة المقترح من طرف لازارشفيلد. كتصميم لا يسمح بنقد نظام الإذاعة بالولايات المتحدة الأمريكية^(٢).

يبين إذن أن استهلاك المنتج الإعلامي لا ينظر إليه من زاوية النظر نفسها؛ فهين القبول باتهم الجماعي على هذا المنتج، وبين تقبله التقني والحدس، ترأس عناصر تقييم حقيقي لمنجزات الثورة الإعلامية - الاتصالية الحالية. تقييم يأخذ بعين الاعتبار العناصر الثقافية في هذه الثورة ويرى، بوضوح وبعد، مسافة فكرية لأثارها الأيديولوجية والسياسية. إنه لتقييم ينظرط ضمن تقييم شامل للبرالية الجديدة، ووعي جديد بثورها الراهنة التي تتحرك ماديا ولا ماديا ضمن إعادة هيكلة للسوق المالية والعلاقات الدولية؛ ويحث عن اقتصاد جديد هو اقتصاد اللامادي المتراكمة ثرواته من مجال الاتصال والعلوميات. يظهر بيير بورديو، بحذق سوسيولوجي نافذ، التعلق الهيمن لهذه البرالية الجديدة، «إننا نرى كيف أن هذه اليوتوبيا البرالية الجديدة نجح إلى أن تتجسد في الواقع كأداة جهنمية، حيث تفرض نفسها كضرورة على الهيمنين أيضا، فهي كالباركسية. في وقت سابق، لها معها نقاط مشتركة، إنها يوتوبيا

تفترض إيماناً غريباً [الإيمان بالتبادل الحر] ليس فقط بالنسبة إلى المستفيدين مادياً كرجال المال وأرباب الشركات الكبرى إلخ... بل أيضاً بالنسبة إلى كبار الموظفين ورجال السياسة الذين يستمدون منها وجودهم ويقفون على قمة الهرم في السوق باسم التعالية الاقتصادية، مع إلحاحهم على رفع الحواجز الإدارية والسياسية التي بإمكانها إزعاج أصحاب الرساميل أثناء بحثهم الأتاني عن الربح الفوري إلى أقصى الحدود ٣١. لماذا إذن لا نعمل على «بروليتاريا» هذه الليبرالية الجديدة في إعلان ثورتها على هذا النظام الاقتصادي النيوليبرالي؟ الجواب يقول بورديو إن هذا النظام على الرغم مما ينتجه من تسريعات جماعية، ومن تفكيك للاقتصاديات الصغرى والوسطى؛ فهو لن يبلغ نهايته الحتمية لأنه بين صفوف هذه «البروليتاريا» (كما جازفنا بلعنها) تتوسع اليات التضامن الاجتماعي والعائلي التي لا تهدد هذا النظام بالانفجار. بل تبقى على استمراريته وتلك هي المفارقة ٣٢.

إنها مفارقة تشمل في نظرتنا مجال الإعلام والاتصال الذي سيتعاطم الإقبال على منبوجاته من إنترنت وهاتف محمول ووث رقمي... إلخ على رغم العائق الاقتصادي الذي يمنع فئات اجتماعية عريضة من امتلاك هذا الخبرات الرهيبة: صهر المحسوسة والمسافرة فيزيائياً. فإن أشكال التضامن التقليدي كأشكال لم تفترض مستمكن أفراداً وجماعات في القرن الواحد والعشرين من قراءة الجريدة ثابوا بالمقهي (عاطلون، مسافر الموظفين) إلى ولوج شبكة الإنترنت جماعة وتضامناً أيضاً، لأن عمود مجتمعنا الإلكتروني ليس هو هندسة المتعطون في شبكته. إن للثورة الإعلامية - الاتصالية المستمرة حفاظها على نتائج إيجابية متعلما لها نتائج سلبية على الحياة الفردية والاجتماعية. لكل مشروع تقني وجهان: وجه إيجابي يعرفنا بأحد أسرار الطبيعة ويجعلنا نقتصد هناك التقل أو حمل الأثقال أو التعطيل من الآلام (الطب مثلاً)؛ ووجه سلبي يجعل إمكان تدبير الإنسان أو عنصر من عناصر الطبيعة. تلك هي حال مخترعات تقنية أو اكتشافات لعناصر وقواهر في العالم الفيزيائي وقع استثمارها منها الكهرباء، الذرة، السيارة، الطائرة، الإنترنت... إلخ. إنها كلها علامات لتفوق بشري داخل الكون أو الكوسموس Cosmos، إلا أنها تظل حاملة لعناصر سلب تتجلى في احتمال القتل الفوري، أو الجماعي للإنسان أو إلحاق الأذى المادي به أو الدخول في حلقة جديدة من تحطيم الأخلاق وتشكك القيم ليصبح التكتيف صنما وتدنس هدية الوجود الإنساني كحالات الاستعمال النووي لأغراض حربية، أو الانفلاتات اللاأخلاقية داخل شبكة الإنترنت. إن الموقف الفيتيشي المجد للثورة المفتوحة في الفضاء الإلكتروني للمعلومات والإمبراطورية الخفية للاتصالات هو في نظرتنا موقف يحبي البيوتويات الكلاسيكية للقرن التاسع عشر، التي رأت في ظهور الآلة وانتشارها في المؤسسة الصناعية مؤشراً بداية رخاء اقتصادي، وهو ما لم يتحقق خاصة بالنسبة إلى أغلبية وزنة من سكان المعمور. كما أن الموقف المتشائم من منجزات هذه الثورة هو موقف يحبي ذلك التصور

ثورة الإعلام والاتصال - من الأيديولوجيا إلى الميديولوجيا

الذي نظرت للسيارة كعلية سيقفل بداخلها على الإنسان، ولم ينظر إليها وقت اختراعها على أنها قادرة على الاقتصاد الزمني والبدني في مجهود التنقل، الذي كان يكلف الإنسان فيما سبق من قرون عملاً شاقاً قد يستمر لعدة شهور، من هنا يتعين علينا وضع نتائج هذه الثورة الإعلامية - الاتصالية - المعلوماتية في الميزان غير متعين مظاهرها ونتائجها الإيجابية والسلبية، معنيين في الشطر الأول ما يدعو إلى التفاؤل الذي يبلغ حد التبشير بمنجزات هذه الثورة، ومعنيين في الشطر الثاني ما يدعو إلى التشاؤم الذي يبلغ حد إعلان «القيامة» لما تحمله هذه الثورة من آثار سلبية لإرادة الإنسان على توجيه واضح لمستقبله.

III - ثورة الإعلام والاتصال بين التفاؤل والتشاؤم

● الرؤية المتفائلة

لعل أكثر المبشرين بـ «الفتوحات» المجدبة لثورة الإعلام والاتصال هو مارشال ماكلوهان McLuhan الذي اعتبر العالم الأرضي بامتداد قاراته وأمكنته الجغرافية، وشباعت شعباته عن جثوبه فيزيائيا وميتافيزيائيا سيتحول (العالم) إلى مجرد قرية كونية، بفضل تقنيات الاتصال من برود والتلفاز وتعميم وسائل الإعلام من صحيفة وإذاعة والـ **فزيون كوساقل تعمل** على تجميع الأخبار والوقائع. غير أن برجنسكي مدير معهد الأبحاث بجامعة كولومبيا بالولايات المتحدة يفضل مفهوم «المدينة الكونية».. لأن القرية تضمن الخصوصية، والتبعية ترتبط بالقرية والنزوانية، لهذا يصح توصيف العالم الاتصالي الجديد بالمدينة لأن الحياة المعاصرة تجعل الفرد منعزلاً وهو يقرأ الجريدة أو يشاهد التلفاز⁽³⁷⁾، ما للبرورات الموضوعية التي تجعلنا نتمتع الفضلاء الشبكي والعنقودي للاتصال والإعلام بالمدينة أو بالقرية؟ وما المحفزات العميقة الدافعة إلى هذه النزعة التفاضلية بالثورة الجديدة التي لحقت الثورة الصناعية؟

١ - من خط، التنقل إلى مرحلة الاتصال

كان للثورة التقنية الحديثة، كنتيجة واحدة فقط من نتائج الثورة العلمية الحديثة - ما دامت التقنية هي الترجمة التطبيقية فحسب للنظرية العلمية - دور في تسريع زمن الاتصال وتطوير فعاليتها، فظهور البريد والتلفاز والمكوك الحديدية في القرن التاسع عشر هي ارتباط تكاملي مكن من بسط أيديولوجيا الاتصال. بإمكاننا أن نلعت هذه الأيديولوجيا بـ «الديانة الجديدة» لأنها أضحت كذلك لدى جعلتها والمبشرين بها، خاصة أن حيلة الاشتغال اللغوي اللاتيني تجعل من فعل Religere فعلاً غنيا ومتيسراً، فهو يدل على الاتصال Rellier، كما يدل في مصدره على التدين والإيمان Religion، ما دامت كل ديانة هي رابطة قوية للاتصال والتواصل بين المؤمنين والمبشرين. سبق لفرويدناند بروييل F. Braudel، كأحد الرموز المؤثرة في مدرسة «التحوليات» Les Annales التاريخية، أن نعت مفهوم الاقتصاد - العالم للتبشير عن

كونية المظاهر الاقتصادية مع تشكل الرأسمالية، ويمكن القول أيضا بوجود الاتصال - العالم دلالة على كونية الاتصال بعد اختراع قنوات مادية حديثة، واكتشاف ناطق الموجات الفيزيائية الناطقة للصوت والصورة، مما يفسح في المجال واسعا لمرحلة تداول أخير السياسة والحرب ووقائع الاقتصاد والثقافة، وفصائح الجريمة والعنف، وكوارث الطبيعة والمجتمع. إنه تداول سريع للغير عبر وسائل إعلامية حديثة، وهو تداول يغنيه اليوم انتشار الإنترنت الذي تتضاعف أعداد مدخله [Internets] بمئات المرات سنويا.

غير أن الاتصال السريع كظاهرة مادية وثقافية وشملت المنظومات الرمزية للمجتمعات المتقدمة في العقدين الأخيرين من القرن العشرين ليس حبيس المجال الإعلامي. بل هناك اليوم الوسائل والقنوات والشبكات المعلوماتية التي تمكن من التداول المشترك للمعطيات، ومن تسهيل العمليات التجارية، وتجنيس فروع المفاولة أو الإمبراطورية المالية الواحدة. إن هذا الزواج المتعدد اليوم بين الحاسوب الشخصي والوسائل المتعددة والأقمار الاصطناعية وشبكة الإنترنت هو زواج يخصب تدفقا معلوماتيا غير محدود. أو هو على الأقل يدخل اليافعين والشباب عالما افتراضيا وخياليا من الألعاب والأفلام والعلاقات العاطفية وأشكال التعارف التي تفتي سيكولوجيا وسوسيولوجيا ثقافة **«الوقت الثالث»** الشجيرة داخل المجتمع الصناعي بزمته المتلاحق اللحظات. ليس غريبا أن نجد الشباب، وخاصة الطلبة، هم مبدعي العالم الاتصالي الجديد منذ الخطوات الأولى لبل جيتس حين كان طالبا عاميا إلى أن أصبح أغنى أغنياء العالم. وهو يتربع على سدة إدارة الإمبراطورية المعلوماتية والمعلوماتية «ميكروسوفت». إن شعار جيتس «حاسوب في كل بيت» هو ثورة على المصير البطيء للاتصال لدخول زمن سرعة الاتصال المتأققة لتسرع مراكمة الثروة عبر ثورة الاتصال. يشكل المتعلق بين ثورة الاتصال وثروته (المال) مبعث قلق دائم بالنسبة إلى الحكومات، كما هو مبعث قلق بالنسبة إلى الحاليين بالثروات، وهو قلق امتد ليشمل فئة المتفائلين بزمان العولة. ولنا في الحرب الشرسة بين شركة «ميكروسوفت» وباقي الشركات المعلوماتية الأخرى خير الأدلة على موجة النهم المسيطر داخل الإمبراطوريات المعلوماتية المعروفة. إن ما يصح لنا الاحتفاظ به هو أن موجة الاكتشافات والاختراعات المرتبطة بالفضاء وتطوير صناعة الأنابيب البصرية، وتوجيه الليزر، والربط بين الصوت والصورة، انتهاء بالإبداع المؤثر للإنترنت، كلها فقرات مكنت من التأثير في حياة إنسان نهاية القرن العشرين عبر مستويات ثلاثة:

- 1- نقل الأخبار وسرعة نشرها ارتباطا بممارسة الديمقراطية.
- 2- نقل أيديولوجيات متعددة عبر لعدد وسائطي: جريدة، تلفزة، سينما... إلخ.
- 3- نقل الزمن الفارغ خارج أوقات العمل إلى زمن منظم يركب بين الترفيه والتثقيف من خلال تنظيم «الوقت الحر».

٢ - كونيّة العلم والثقافة

لا نقصد بهذا العنوان تحقّق كونيّة العلم والثقافة بالتسوية إلى كل المجموعات البشرية باختلاف لغاتها واقتصادياتها، إذ سيظل العلم والثقافة نخبويين أكثر من الاقتصاد، فالتسوية ثروة اقتصادية أسهل من ولوج الجميع المنطلق للنخبة الثقافية، على الرغم من المروية المادية للاقتصاد مقارنة بالثقافة التي تحتاج إليه كما يحتاج إليها. المقصود هنا أن وسائل الإعلام والاتصال الحديثة مكنت من تنظيم منتج وبعثي لاتشار العلم والثقافة أكثر من الكتاب، حيث تقرأ قصة الرواية والقصة كما تبلغ النظرية العلمية تطبيقاتها التقنية إلى قاعدة عريضة من القراء أكثر مما كان يبيحه الكتاب، ومن خلفه قنوات الدعاية ومؤتمرات النشر والطباعة، أصبح التلفزيون هو القناة الشرعية الأكثر فعالية للتعريف بالثقافة والعلم، لاستضافة منتقدين وعلماء، كما أصبح للإنترنت، كأحدث التقنيات الاتصالية، فضل كبير في تعميم الثقافة، وذلك بإطلاع طري على الصحافة والمجلة ونسج علاقات سريعة مؤالا وجوابا، استفسارا وتوضيحا بين الطالب والأستاذ، الذين لا يقدر أي منهما مكتبة بالقرن، إن الإذاعة والتلفزيون، الجريدة والإنترنت، الكمبيوتر والشبكة، وسائل الصالية ومخرعات تقنية مفككة تشيوية الثقافة والعلم، مفشية أسرارهما على أوسع قاعدة من المنتقدين والتحوليين، وهي بهذا المعنى تشكل الأسس المادية لديموقراطية ثقافية تسهل على فئة مهمة الحصول على الأخبار والمعلومات وتثقيف الذات، دون أن تكون ديموقراطية مطلقة، لأن مشاركة الديموقراطية تظل دائما مشروطة باقتصاد ضروري ومتفق عليه حسب المكان والزمان، للنساء أو الشباب أو المهاجرين أو الفقراء، من هنا يكون القضاء ماليا مقصين من ثلثة نعمة هذه الديموقراطية الثقافية.

ليست كونيّة العلم والثقافة صادرة عن مشاركة عادلة في تعميمها، لأن مصدر هذه الكونيّة اليوم هو الغرب (وداخله الدول الصناعية المتقدمة)، إذ يكفي معرفة أن الثالث - الولايات المتحدة وأوروبا واليابان - احتكر لوحده ٨٢٪ من النفقات المالية للبحث من أجل التنمية، والمقدرة حاليا بمبلغ ٢٥ مليار دولار سنة ١٩٩٢^(١). إنه احتكار غربي له علاقة قوية باحتكار العلم والثقافة وتعميم قيمهما وشتاهيهما، علما أن داخل الثالث المذكور تتمظهر اختلافات واضحة في ترتيب الأولويات، حيث تسيطر الولايات المتحدة على نصف سوق صناعة الطيران و٢٠٪ من الصناعة المعلوماتية، بينما تحتكر أوروبا ٢٠٪ من الصناعات الصيدلانية وتستحوذ اليابان على ٢٢.٢٪ من السوق للمعلوماتية و٢٦.٨٪ من شبكة المواصلات البرية^(٢)، وعلى رغم هذا الاحتكار التجاري لسوق الإعلام والمعلومات من قبل هذا الثالث، فإن كل نسق يحتلن بالضرورة نقبضه متمثلا إما في احتمال تدميره وإما في احتمال تعميم خبراته استهلاكا لا إنتاجا، من هنا نعلم إقدام بعض دول العالم الثالث كالهند والصين والبرازيل بعبادات التطلع إلى الخاص العام على إنشاء صناعة معلوماتية، كما نعلم هذا التهم العالمي على

استعمال الحواسيب والتسلسل إلى شبكة الإنترنت، ففي العالم العربي الإسلامي أيضا، انتقلت أجيال شابة من رموز ثقافية كلاسيكية ترتبط باللغة والدين والتجذير في صلب التاريخ المشترك إلى رموز ثقافية كونية لألعاب بصرية وسبرنتيلية، إنه الانتقال من ثقافة محسوسة إلى ثقافة لا محسوسة واقتراضية، انتقال من الاستعمال المحسوس للثقافة، والاتصال برموز ميتافيزيقية لا مادية إلى استعمال لا محسوس لموالم خيالية لثاقورية ورقمية، واتصال من بعد لولوج ثقافة مشتركة واقتحام «اشتركي» لصفحات الكتاب نفسها أو الوثيقة أو الحدث الفرعوي، على رغم جهل القراء أو المتطربين أو الشاهدين بعضهم لبعض.

3- الإنترنت : شبكة الخدمات والمطابق المتعدد

«لقد برهنت الرأسمالية بوضوح كامل، خلال العقد الماضي (الصفود الثمانينات من القرن العشرين) على مزاياها التي تفوقت بها على التنظيم الاقتصادية البديلة. وسوف يعظم طريق المعلومات السريع تلك المزايا. فسوف يتيح لمن ينتجون السلع أن يتركوا، بدرجة أعلى من الكفاءة من أي وقت مضى، ما الذي يريده المشترون، كما سيتيح للمستهلكين المحتملين أن يشتروا تلك السلع على نحو أكثر كفاءة. إن عدم ضيعة سوف يتر عينا في قيرة. والأكثر أهمية من ذلك أن المستهلكين، في كل مكان، سيعلمون بالقوائد»¹⁰.

بعد مطروح الإنترنت - مختبرا موقعا - يجمع بين «رأسمالية» حيازة خدماته لمن يمتلك الرأسمال المالي و«اشتركية» منطوقية الذين يتشاكرون في توزيع المعلومات واقتسام الخبرات الرمزية لهذا المختبر. وهي كذلك خيرات مادية (تجارية ومالية) - يؤدي الإنترنت وظلف تجارية أولا، ثقافية - علمية ثانيا، ترفيفية ثالثا واتصالية أو بريدية رابعا. لكن ما قصة هذا «المطوق الاتصالي العجيب» وما آثاره الإيجابية؟ وكيف يجعله بيل جيتس أقوى العلامات على تفوق الرأسمالية إلى حد أن بإمكان آدم سميث أن يردد في قيرة مرناحا؟

يرتبط الوطن الأصلي لظهور الإنترنت منذ أكثر من عقدين بالرجال العسكري، وتحديدًا بسباق الأبحاث التي كانت تجزها وكالة المخابرات الأمريكية بتنسيق مع القيادات العسكرية (البيلانجون) لتأمين الاتصال الإعلامي ضد الخطر النووي، ليشروع في تعميمه من بعد لولوج كبريات الشركات والمطاولات الأمريكية في عقد الثمانينات، من أجل تسهيل العمليات التجارية وتحويل الكتل النقدية وتفسير الرساميل من دولة إلى أخرى في أقصر فترة زمنية ممكنة. وذلك قبل أن يلج قضاء الجامعات الأمريكية - لعني لقطعة إنترنت Internet، كما نشير من خلال تركيبتها إلى «الشبكة الدولية» فلفظة Inter هي اختزال لعنى الدولي International، ولفظة Net تعني الشبكة. إنها شبكة عالية تربط الاتصال بين حواسيب شخصية لعشرات الملايين من المستعملين (المتطربين) وهو عدد لم يتجاوز في منتصف عقد الثمانينات، حسب بعض التقديرات آنذاك، 30 مليون مستعمل¹¹. إنها شبكة تؤدي وظائف متعددة أهمها:

١- وظيفة تجارية، تتمثل في تبسيط المعاملات التجارية والصرفقات المالية، بداية من أبسط العمليات الكلاسيكية واليدوية، بين بائع ومشتر لم يثرعها حسنها بعضهما على بعض إلى التحالفات والاندماجات والشبكات التقنية بين الإمبراطوريات الاقتصادية الكبرى.

٢- وظيفة ثقافية، تتجلى في تبادل المعلومات عن طريق الاتصال بحواسيب أخرى Telnet أو بواسطة كلمات مفتاح Wais.

٣- وظيفة ترفيهية، تتمثل في فترة كل منطوق أو مستعمل للشبكة على ولوج حفل ألعاب سبرنتيقية، أو اللعب مع شخص آخر يبعده بالآلاف الكيلومترات.

٤- وظيفة اقتصادية، تتجلى في البريد الإلكتروني الذي ينتقل بسرعة، والذي لا يكلف ميلما مائلا كبيرا كما يكلفه إرسال كتاب من مكان إلى آخر، إلا يكفي إرسال الكتاب مسجلا في قرص صغير ليتم استقباله من طرف المرسل إليه.

إن هذه الوظائف الأساسية التي تؤديها الإنترنت التي ترتب حسب منطق الأفضلية والمنفعة بالنسبة إلى كل مستعمل، حيث يفضل البعض الخدمات التجارية أو الترفيهية أو الثقافية على ما سواها، هي وظائف لا تحضر متزامنة في اللحظة نفسها، لكنها هي الشبكة لمصدر جانبية هذه الشبكة التي يمكن نعتها بأنها «أكبر مكتبة في العالم» وأضخم مركز تجاري، ويريد عملاق يفضل البريد الإلكتروني ولعب ألعاب رابع، ووسيلة اتصال جديدة^(٣٤).

تشرط الإنترنت وجود حاسوب شخصي وشبكات في عقد هائلة لتأمين الانخراط في الشبكة، يجمع بين الصورة والصورات كما يؤلف بين الأبعاد الثلاثة، ويجمع بين خدمات الطباعة والقرارة والمهينة والفيديو والإنشطار، والتفاوض التجاري [إنه أكبر سمسار تجاري] والاتصال البريدي والدعاية الأيديولوجية بالنسبة إلى التنظيمات السياسية والوشاية لتعميم فضائيا شخصية أو أسرار تجارية، عسكرية أو قلبية، إنه شبه بالكائن الحي الذي يحتاج إلى التقنية، وهذا ما جعل الكندي ساكولوفان يعتبر أن التسريع الإلكتروني في العمل الصناعي، الذي حل محل الإنجاز الميكانيكي، هو تسريع يؤدي إلى اكتساب الكائن الإلكتروني حساسية ومرونة الكائن البشري، كما يشترط تنوعا في النظام الغذائي وعناية شبيهة بالعناية بحيوان أيضا^(٣٥). تصدق هذه الملاحظة المصوغة منذ ١٩٦٤ في تقييم سيروية «أتملة» Automation المجال الصناعي على شبكة الإنترنت التي تتطلب فعلا غذائها مستمرا لتزويدها وتزويد مستعملها بمعلومات جديدة ومتنوعة مع ارتباطها التبعي بالطاقة الكهربائية.

إذا كان عدد الحواسيب المتصلة بشبكة الإنترنت لا يتجاوز ٢١٢ سنة ١٩٨١، فقد بلغ ٢١٢ ألف حاسوب سنة ١٩٩٠ ليصل سنة ١٩٩٩ إلى ٥٦,٢١٨ مليون حاسوب مرتبط بالشبكة^(٣٦). إنه تضاعف حسابي من عشرات الحواسيب إلى عشرات الملايين من الحواسيب المتدمجة داخل هذه المكتبة، السوق، ومجال الألعاب العالمي، غير أن توزيعها يظل غير متعادل بين دول

العالم. بين المجموعات الغنية والمجموعات الفقيرة، بين الشمال والجنوب. لقد أظهر بيل جيتس ما يسم الإنترنت من سرعة في التطور، لأن ما هو منجز يقع تجاوزه في ظرف عام أو ستة أشهر⁽¹⁾. إن هذا التطور السريع كما من حيث أعداد المتخطين والمستعملين، ونوعها من حيث تطور تقنيات الاستعمال هو تطور يتمركز في البلدان الغربية المصدرة وخاصة الولايات المتحدة، ففي يوليو 1999 كانت نسبة الحواسيب المرتبطة بشبكة الإنترنت في البلدان الأكثر دخلا وتصلها تبلغ 1.6%⁽²⁾. إنه معطى ذو دلالة لافتة للانتباه ومحفزة على التفكير في هذا التوزيع غير المتكافئ في توزيع الاقتصاد اللامادي والثروات المعلوماتية، غير أن هذا المعطى يطغى واقع التضامن بين المتخطين، والقدرة على تصميم شبكات الشبكة وفوائدها إنها الثقافية الافتراضية «Syndicalisme Virtuel»⁽³⁾، حيث يتحقق التلاحم الجماعي بين فئات من الشبان الذين ينقلون فيما بينهم أخبارا حول سوق التشغيل كما يبدعون أساليب فريضة العالم السبرنتطلي للأنترنت، لتطور وسائل الاتصال الحديثة بسرعة كبيرة غير مراقبة، وهذا ما يجعل بيل جيتس يؤكد أن سيروية تطور طريق المعلومات السريع سيروية سائلة ومفتوحة، فهو على رغم ريادته يعترف بأن المستقبل للأجيال القادمة «في النهاية فإن طريق المعلومات السريع ليس لجيلي أو للأجيال التي سيقضي بل هو لأجيال المستقبل، وسوف يدفع الأطفال الذين كبروا مع الكمبيوترات الشخصية في العقد الأخير - فضلا عن هؤلاء الذين سيهيرون مع طريق المعلومات السريع خلال العقد القادم - هذه التكنولوجيا إلى أقصى إمكاناتها»⁽⁴⁾.

2 - ثورة الاتصال وثورة العصور : الاتصال الإلكتروني

لم يعد الاتصال ماديا ولن يتبدد الآن ومستقبلا بشروط التراسل المادي لوجوده. لقد عوض الهائل منذ عقود مضت تقليد الاتصال المباشر الذي كان يكلف كثيرا، وساهمت وسائل الإعلام من جريدة وإذاعة وتلفزيون في إبداع مجالات جديدة لاتصال بين أطراف لا نتعارف فيما بينها جسديا، وإن كنا نظريا نعاين معدي البرامج وشيؤهم. عوض الاتصال الفيزيائي غير المباشر - عبر نقل الموجات والذبذبات - الاتصال الفيزيائي المباشر كالحكاك جسدي، وأسهمت الثورة المتجزة في تقنيات الاتصال في تجميع قنوات التواصل وتخصيص نتائجه، بذلك تحول كل موضوع، حتى ولو كان حميميا، إلى موضوع اتصالي ينقل مضمونه هائليا، واستوطن إرسال التفكرات والتفاهات المكانة الفضلة التي كانت للرسالة المكتوبة منذ القديم. من هنا تتبع القيمة المتعاطفة لأشكال الاتصال الحديث كتصايل سريع وفعال عكس الاتصال التقليدي (الرسالة) الذي ظل مهددا بمخاطر انقطاعه وتسلل طرف ثالث إلى داخل النص المرسل وتعميم ما في النص الاتصالي من أسرار ومضامين. صحيح أن الاتصال الراهن ملقوف، شكلا ومضمونا، بأيديولوجيا تواصلية، لا تتوقف عند حضور التفاعل أو غيابها بين أطراف العملية الاتصالية، إلا أن له مزايا أساسية تعبر عن روح العصر وأهم هذه المزايا:

- سرعة الإنجاز التقني للفعل الاتصالي.
- سرعة تتابع مراحل الاتصال.
- التركيز على الصورة في المجال الاتصالي.
- إدماج عناصر الترفيه والفرجة والتشويق.
- الانتقال من موضوع واقعي إلى موضوع افتراضي وخيالي.
- اختزال الاتصال عن بعد [الكلان] في الاتصال التوجيهي [الزمن].

لعل قراءة سريعة لهذه المزايا تكشف عن وجود حقيقتين اثنتين: أولاًهما تخاص السرعة، والثانية تخاص التقنية، فتقديم نتائج الفعل الاتصالي ينزج دائماً إلى البحث عن أقصر مدة زمنية لتحقيق الاتصال وأنجع وسيلة تقنية لبلوغ الغاية نفسها، وهذا يجعل أحد المهتمين بتكنولوجيا الاتصال من منظور فلسفي يستنتج أن للكلان - العالم يشترك المجال للزمن - العالم، حيث حل للكلان الافتراضي لمعوض للكلان الواقعي⁽¹⁾.

أي علاقة بين هذه الثورة الاتصالية اللامادية والثروة الاقتصادية المادية؟

يظهر التحول الكبير في البنيات الماكرو اقتصادية في تحقق انتقال في بنية الرأسمال وإنتاج الثروات من المستوى المادي إلى المستوى اللامادي، فبعد أن كان القلي يتمركز طيلة النصف الأول من القرن العشرين وحتى منتصف عقد الثمانينيات في الصناعات الثقيلة كالصناعة العسكرية وصناعة الطائرات والسيارات، انتقل مجال إنتاجه [القلى] نحو الصناعات الإلكترونية الدقيقة ودخل الرأسمال العالمي متبافاً معمولاً من أجل التمرركز السبادي والواضح في قطاع الاتصال والمعلومات. لهذا نجد أن شركات [ب.م. ميكروسوفت، سوني وأبل تتربع قمة الهرم الخاص بالإمبراطورية العالمية للاتصال والمعلومات، كما تشكل أسماء جيتس، بوفيت ووارين مركز جاذبية واستقطاب لثروات مالية كبرى، لا تقتصر هذه الأسماء قائمة مليارديرات العالم في السنوات الأخيرة.

إن قطاع الاتصال والمعلومات هو اليوم «الجنة الموعودة» لكبار الرأسماليين، وهو أيضاً الخلاص الممكن بالنسبة إلى البلدان الصغيرة التي اتجهت نحو خصوصية هذا القطاع، كما يلاحظ في السنوات الأخيرة تساهل متزايد لمجالات الهاتف العمومي Tels boutiques حيث يحضر الهاتف كما قد يحضر جهاز الفاكس وكشك مصغر للجرائد، فعلى رغم محدودية الازدود المالي لجل هذه المجالات، فهي تشير إلى شامي ظاهرة كونية تتمثل في ظاهرة أعلمة Mediatization كل مجالات الحياة اليومية وتداول الأخبار وتلويغ الإرساليات بالرهان على عامل السرعة.

لعب الظاهرة الراهنة للعولمة دوراً محورياً في تحرير عقد الزواج بين الاتصال والسوق والانتقال بالاقتصاد من المستوى المادي إلى المستوى اللامادي، حيث تكون ثورة الاتصال هي

مفتاح ثروة الاقتصاد، إنها حيلة تجارية تهز من الانغلاق الوطني للراسمال، والمستثمر كل النزاعات الاجتماعية والتضامنية لتنتج القيمة الأولى لسرعة انتقال الراسمال والقدرة على توطينها في مكان آخر. لقد أسس كل من الذكاء الاقتصادي، والذكاء الاصطناعي وجهود العملة نفسها؛ لأن حاسة ترقب واقتناص الثروة تتضافر مع حاسة ابتكار أحسن هاتف نقال أو كمبيوتر شخصي بأقل تكلفة مالية. إن هذه الموجة الثالثة من الثورة الحديثة، كما يسميها آفن توفلر، هي حاملة لتكنولوجيا من الجيل جديد، هو جيل المخترعات المتناهية الدقة والقدرة عبر رسائل مشفرة على الترحال في العالم الفيزيائي الممتد، إلا بإمكان البرمجيات المعلوماتية الجديدة اقتحام مجالات الإصدارات الثقافية والبرامج الترفيهية والنفوذ الإلكترونية والتلفزة التفاعلية وهو اقتحام يتظاهر بقوة من خلال قوة اختراع ميكروسوفت لتسويق إنتاج وتوزيع الأقراص المدمجة لجل هذه البرامج، إن هذا الانقضاء الاندماجي والضروري بين ثورة الاتصال وثورة الاقتصاد جرى ويجري عبر التقلبات نوعية أثرت في الهياكل الموسمية - اقتصادية، وهي التقلبات تلخصها في المستويات والفاصل التالية:

أ - انتقال من العمودي إلى الأفقي، فبفضل تطور قنوات الاتصال وتقنياته تحولت مستويات العلاقات بين شرائح المجتمع من العمودي الشرائحي إلى الأفقي التصادمي إذ انتشرت ديمقراطية تداول الأخبار والمعلومات وتحويل الاتجاه الاتصالي من الرأس إلى القاعدة بضمون سيادي أمر كما كان في المجتمعات التقليدية التي تتعامل مختلف الحضور (حسب حضور الديمقراطية) بين كل الجماعات والأفراد، خاصة مع تعميم الوسائل الإعلامية المكتوبة والسمعية - البصرية، إن في هذا الانتقال ضم للسلطة التقليدية وتجميع لقاعدة من القواعد الأيديولوجية، التي استندت عليها السلطة في إدارة الشأن العام إدارة حكمية، وهي قاعدة تتمثل في ندرة الخبر ونخبوية الإطلاع عليه، والتحكم في مجالات ولحظات تسريته.

ب - انتقال من المحتوى إلى العلاقات، وهو انتقال عرفت الحلقة الحقيقية لبدائته في منطق العلم الحديث الذي تحول من البحث في الماهيات إلى البحث في العلاقات بين عناصر الظاهرة، إنه انتقال ساهم المجال الاقتصادي وسيظهر الآن من خلال تقنيات الإشهار وتفاصيل العرض التي تناقض كلها حول الشكل المرئي لتقديم المنتج لا مضمونه ومادته. من هنا نفهم كيف أن كل وسائل الاتصال الأكثر حداثة كالتلفاز، الفاكس، الشائشة، الإنترنت تتركز في جودها على الشكل والمجال الذي ستشغله في فضاء البيت أو العمل كمجال مقتصد وصغير.

ج - انتقال من المادي إلى اللامادي ومن الادخار إلى السيولة، إذ إن قيمة الراسمال لم تعد مرتبطة بما هو مادي، صلب وثابت (المصانع والمباني) بل بما هو لامادي سيال ومتحرك (الاتصالات والتحويلات). هكذا أضحت تطور وسائل الاتصال مضملا في دور الشائشات

ثورة الاتصال والإعلام : من الميديولوجيا إلى الميديولوجيا

والحواسيب والشبكات الخاصة الأرضية الخصبة لمراكمة قياسية للاراسمال - وهي المراكمة التي تعتبر الهواء الذي يستنشقها المفاسرون والمضاربون والحادقون لانتظام مفاجئ لمسوق الكتل النقدية واليورصات.

د- انتقال من التبعية إلى الاستقلالية، فزمن الاتصال السريع والسري عوض زمن الاتصال البطيء والكشوف، فبدل ارتهاق الفرد بسعلا يريد تقليديين وقللة أخبار وبضائع منتحلين- استطاع الاتصال والإعلام الحداثيان المطع بإتسان القرن العشرين إلى الاستقلالية والقدره على المشاركة في إنتاج الإرسالية الاتصالية. أو على الأقل فحص مصداقيتها وتعيين المصحيح من الخاطئين فيها. إنها انتقالات أربعة تكثف في مضامينها الانتقال الكبير من الاقتصاد المادي إلى الاقتصاد اللامادي، وتجعل من الاتصال شبكة من العلاقات والمعارف وللتقنيات الأولية على ما سواها. من هنا يكون قول المفكر الفرنسي ريجيس دوبريه: الشكوك بأن القرن الواحد والعشرين سيعرف حضورا ملحوظا للميديولوجيا كعلم اجتماعي يدرس الوظائف الاجتماعية والأيدولوجية للوسائط التقنو- ثقافية⁽¹⁾؛ فولا يتميز بعمق التنقي وطفة التقاط التحول الراهن في حقل العلاقات التشابكة بين التقنية والثقافة. إن الميديولوجيا كدراسة لظواهر التحتية الرمزية والتقنية المؤسسة لنهيات التوفيق الثقافية هي علم يأخذ مكان الاقتصاد السياسي. الذي يدرس البنية الموقعية للعمل المعرفي القوي على قناعة البنية التحتية للثقافة. هل هو إذن يتجاوز الميديولوجيا للاقتصاد السياسي؟

ليس لنا دفع هذا الشكوك إلى الفحص عداء فهو من قبيل الشرعة الهوتوبية لتشريع اقتصادي اتجه من الماكرو - إنتاج إلى الميكرو - إنتاج، من الطائرة والسيارة وحاملة الطائرات وتاطعات السحاب إلى الألياف البصرية والشاشة التلفزية التناظرية والرقمية والإنترنت. لكن ما يمكن إثباته هو أن هذه الثورة الاتصالية التعضية مع الثروة الاقتصادية تؤدي إلى تغيير في المسلوكات والأفكار والأحكام. إذا كانت المدينة هي المختبر الاجتماعي والجمال الخصب لتحقيق ثورة الإعلام والاتصال فإن هذه الأخيرة تدفع من خلال نتائجها وأثارها العميقة نحو لشكل مجتمع جديد، وهو ما انتهى إليه إيرا بارك L. Park من مدرسة شيكاغو، متأثرا بأبحاث جورج زيمل G. Simmel حول المدينة كمجال «للإثارة العصبية»؛ كما انتهى عالم الاجتماع الأمريكي روبرت ميرتون R. Merton إلى تناقض المنظور الناطلي النقدي الأوروبي مع المنظور الأميريقي البرجيماتي الأمريكي منذ ظهور المعالم الأساسية لموسولوجيا الاتصال والإعلام في الأربعينيات من القرن العشرين.

● الرؤية المتشعبة

إن المنجزات الرائعة لثورة الاتصال والإعلام المرتبطة بتدبير سريع وتاجع للزمن وتعميم الأخبار والمعلومات على مستوى كوني واختراع الإنترنت كجبل معلوماتي واتصالي جديد ذي

وظائف متنوعة، وتحريك الأموال والثروات النقدية بسرعة وبسرعة كبيرة، بفعل المعولة التجارية، وهي كلها منجزات لا يمكنها أن تخفي أضرارها ولا أن تحجب عن الأنظار آثارها السلبية الاقتصادية، ثقافيا وأخلاقيا. خلف الاندهاش بالطفرة الكبرى للثورة الاتصالية - المعلوماتية تتولد مخاوف مشروعة صادرة عن تصورات ثيروية وثقافية، وهي التصورات التي توجيها فلسفة شمولية يحكم عليها أيديولوجيو هذه الثورة المعلوماتية والمثثرون بنعمها بأنها فلسفة «تشاؤمية»، «لا واقعية»، «طوباوية»، للفحص حجب جاملي هذه الفلسفة ومستنداتهم على ضوء ما نرطر به مجتمعاتنا بقاوتاتها السياسية والاقتصادية والثقافية من صور تلكد مشروعة حضور هذه الفلسفة حتى لا نفلد بوصلة الحس للكانن البشري.

١- الأيديولوجيا والأيولوجيا.

تظهر وقائع مختلفة كتحويل أحداث تيميشوارا برومانيا سنة ١٩٩٠ وإعدام تشاوشيسكو وزوجته، أو ما أقدم عليه أحد الصحفيين الألمان من توظيف مزيف لريورتاجات وبيعها لقنوات تلفزيونية أوروبية، أو حضور مقص الرقيب في مؤسسات إعلامية مكتوبة وسمعية - بصرية، إن الوظائف الاتصالية والإخبارية التي يزعمها الإعلام (الأيديولوجيا) بتعبير ريجيس ديبريه) لا تفلد من تجليات وضمينات أيديولوجية في الوقت نفسه، فالأيديولوجيا تشتغل في التحلل الإعلامي، ظاهرا عبر الصورة التيتمتع أحكاما وتعلللات وأقنومات خفية تخدم التوجهات الأساسية لأيديولوجيا سياسية محكمة البناء، لنا أن نتأمل كيف يقدم الإعلام الغربي عبر جل برامجه الإخبارية والوثائقية، المجتمعات العربية والإسلامية عبر سيادة مطلقة لصورتين معروفتين: رجل ملتح بدخل المسجد أو يطرح منه وامرأة محتجبة تمشي بخطى سريعة، وهي تتصلق بجدار يمتأى عن جموع الذكور، غير أن هناك حضورا أيديولوجيا آخر لفئة الغياب، ويتجلى في نزوع القنوات والمتابر الإعلامية إلى تقزيم الخير اللهم أو تعظيم الخير الصغير خدمة لقصيدة سياسية معينة، خاصة حين يكون الإعلام إعلاما رسميا أو إعلاما حزبيا، كما لا يمكن إغفال حضور نهج آخر هو نهج الصمت عن الحدث والثقافة، إن الأيديولوجيا الويساطية تشتغل وفق تقنية غريبة الوظائف والأحداث وإعادة ترتيبها وفق سلم الولويات موجه وفق المنطق الأيديولوجي للمؤسسة السياسية الويسية على المؤسسة الإعلامية، صحيح أن الغرب هو مجال تطور الأداء الإعلامي المرتبط جدليا بالمشروع الديمقراطي كمبرورة متفحصة، لكن هذه الفناعة الثابتة غير قادرة على «تقطيع الشمس بالفريل»، وتسويغ إمكان تسلوي إعلام بلدان العالم الثالث ومجموعة الجنوب من جهة بإعلام البلدان المتقدمة ومجموعة الشمال من جهة ثانية، فالإعلام الغربي يجسد سلطة رابعة قادرة على ممارسة رقابة غير مباشرة على السلطة الأولى، والإعلام في العالم الثالث ودول الجنوب، «^{١٥} رغم ما طبعه من تطور نسبي فرضه عهد «البارابول» وتدفق التثورات والصحف الأجنبية، يظل في

نورة الأندلس والإعلام ، من الأيديولوجيا إلى العيولوجيا

جزء منه إعلاماً تابعاً للسلطة السياسية، هذا دون إغفال تنامي ظاهرة أساسية ترتبط بتعلق السياسي والإعلامي، وهي ظاهرة تكاثر منابر الصحافة المستقلة غير الحزبية في السنوات الأخيرة. إن هذه الحالات من سيادة الأيديولوجيا داخل مجالات الإعلام لا تفرعن التخلي عن تلقي الجمهور للمنتوجات الإعلامية، وليست سبباً كافياً سيقتنع هذا الأخير لمقاطعة الصحيفة وتعليق التلفزيون والإقضاء بجهاز البارابول... إلخ، يكمن عمق المسألة في القدرة على امتلاك، وهي بقدر إزاء المنتج الإعلامي الذي يملئ - خاصة عبر الصورة - أيديولوجيات متنوعة وأحكاماً قيمة سلبية تجاه شعوب أخرى كتحكم الإعلام الغربي على العرب والإسلام مثلاً. يقول الأديب البرتغالي خوسيه ساراماجو J.Saramago الحاصل على جائزة نوبل للأدب سنة 1998 في محاضرة ألقاها في 29 مارس 1995 بإسبانيا في إطار ندوة «التكنولوجيات الجديدة وإعلام المستقبل»:

«لقد توقف الاتصال عن أن يكون شأناً مشتركاً، كيف لا نتأسف على نهاية التواصل المباشر والحقيقي بين شخص وآخر (...) نلاحظ تحقق السيناريو الكارثي الذي يتصوره الخيال العلمي، كل واحد مسجون في بيته: متنفصل عن الطبيعة وكل الأشياء، في عزلة مرمية، لكنه مرتبط بالإنترنت وهي التماس مع مجموعة الكرة الأرضية. إنها نهاية العالم المادي والتجربة واللقاء المحسوس والجسدي... إنه قسوس للأجساد» (...) ونحن مسجونون ومهانون بطلبات حدائقي وتقنوي. استسلمت البشرية لواقعها كما فعلت الأنعام مع عالم جديد يقال لنا إنه عالم لا سبيل إلى إحقاقه، ألم يهودوا يهودون بشيء، لما عرفت (...). كان الاستغلال قد أختفى وتراجع التحكم في العقول، لكنه عالم يحكمه الأغنياء وأصبح الاتصال جزءاً قضية ملائكة»¹²⁴.

تكمن أيديولوجيا العيولوجيا في قدرتها على عزل الأفراد مادياً وتعويض تواصلهم المادي الحار والمباشر بالاتصال لا مادي بارد ومن بعيد - إن وسائل الإعلام (التلفزيون بالخصوص) والاتصال (الحاسوب الشخصي + الإنترنت) أضحتت عوالم تلقي بالفرد نحو عزلة فريدة ملموسة لا تتناقض مع اتحاد لامادي من أفراد معيدين وجماعات لقوية وثقافية مغايرة. لعل أخطر ما تحمله الأيديولوجيا الاتصالية - التواصلية الجديدة هذه هي قدرتها على إخفاء وفتح العنف والاستغلال والابتزاز الاجتماعي خلف العدالة والثقة والمساواة المعلوماتية والحق في الخبر، إنها عناوين لوفائع والأوهام في الآن نفسه.

٢ - أدلة نعمة أم نقمة بالنسبة إلى الإعلام والاتصال؟

لا يمكن للقنوات التلفزية والناشر الصحافي، كما لا يمكن لشبكات الاتصال والمعلومات أن تستغل... استقلال عن سلطة المال، لأن هذه السلطة هي مصدر وجود السلطة الرابعة واتعاشها منذ عقد الثمانينيات من القرن العشرين مع تزايد دفعات الخصخصة وتنامي موجات

تسببت قطاعات عمومية لصالح القطاع الخاص، الذي يجتهد في تدوير المجال الاقتصادي وخلق دائرة المنافسة باحثاً عن الربح وتنمية رأسمال، وهو ما يخدم أي قطاع من حيث الأرباح والجودة والخدمات. لقد استيقظت أوروبا الغربية - وخاصة فرنسا وإيطاليا - بعد أمريكا الشمالية واليهيلان على القيمة الإستراتيجية لتدوير القطاع المسمي البصري والمجال المعلوماتي والاتصالي، وهي نقطة لن ثلها نقطة أخرى متأخرة ومحدودة النتائج بالنسبة إلى العرب إلا في النصف الثاني من عقد التسعينيات مع دخول الرأسمال الخليجي حقل الاستثمار في مجال الإعلام المسمي البصري من خلال قنوات الجزيرة، دبي، أبو ظبي، ود.ن.ن. لا مرأ في إثبات أن المال هو ربة الإعلام ومقتضيه الوحيد، ففي غياب نفقات مالية تغطي المجالات التقنية والبشرية للمشكلة لنداعة إخراج المنتج الإعلامي، يفس الإعلام كما كان في عهد السيادة المطلقة للقطاع العام وهرمنة الخطاب الأيديولوجي للتغطية السياسية التحاكمة إعلاماً شاحياً فكرياً وهزلياً مالياً، يعتمد في نموله على الضرائب المستخلصة من جيوب شرائح اجتماعية عريضة. لهذا كان الاستثمار الكبير في الحقل الإعلامي بوابه أساسية لحضور الشخصية المثالية للمعتشر كشخصية إعلامية ووجه تفرزي مسوق بشكل جيد ومؤهل لأن يتحول إلى وجه سياسي وشخصية حاكمة، إنها حالة بيلوسكوني الوزير الأول لإيطاليا، الحاضر بقوة في مدار السياسة غير تحكمه الصلارم في العديد من القنوات التقنية الإيطالية، لا يمكن إغفال حالة أخرى وهي امتلاك نادي «مانشستر يونايتد» الإنجليزي ثلثة تلفزيون، إنه رواج الرياضة والتلفزة، حيث يكون الاستثمار في قطاع الإعلام مجالاً خصباً لتعاظمة الأرباح والرسائل في قطاع الرياضة.

لا يتطور الإعلام، أداء وتقنية، إلا على أرضية الاستثمار وضع رأسمال، كما أن العقل الرأسمالي امتلك منذ التسعينيات من القرن العشرين، وعياً وقراراً عميقين بأن تنمية رأسمال لن تكون حقيقة ومجدية إلا في قطاع الإعلام والاتصال ولنا أن نتأمل، ففي العديد من الأمثلة والصور النافعة الدلالة لهذا التماسك المتزايد بين سلطة المال وسلطة الإعلام، المثال الأول خاص بتيد نورنير T. Turner المالك السابق لشبكة C.N.N وأحد أباطرة المال في العالم، المثال الثاني خاص بالشباب الأمريكي بيل جيتس المالك لتيكروسوفت، والذي يتربع على سدة أكبر الثروات عالمياً بما يتجاوز ٩٠ ملياراً من الدولارات في نهاية القرن العشرين. والمثال الثالث خاص بالسباق المصوم في السنوات الأخيرة بين شركات يابانية وأمريكية وأوروبية على احتلال مواقع مهمة في سوق ترويج وبيع الهاتف النقال، حيث أصبحت كل صفقة في هذا المجال تسيل لعاب اللاعبين الكبار في رقعة الاقتصاد العالمي. أما المثال الرابع والأخير فخاص بهذا الصنف الجديد من شباب مغامر في عالم الإنترنت يتجوز خدمات لوزياء بعيدين ويكسبه ذلك ثروات كبيرة، إنه شباب سنه بين ١٨ و ٢٦ سنة، يتكبرنا بشباب Golden boys الذي يراهن بلا شيء في أكبر البورصات العالمية، وقد يكسب في رمشة عين ثروات طائلة.

لا يمكن نسيان أن العولة الراهنة المفكر فيها من خلال منطلقات أكاديمية وبناظر سياسية، والبروج لها عبر منابر إعلامية، هي في صميمها أمركة لا عولة، لأنها تروم خصخصة القيم المثالية الثقافية وفرضها على شعوب أخرى، لأن اتجاه العولة يسير نحو ابتلاع الخاص (أمريكا) للعام (باقي العالم) في حين أن المنطق التحليلي لكل عولة معصمة لقيم كونية يقتضي انتماء الخاص (أمريكا) للعام، والعمل وفق مرجعياته المتعددة في الثقافة والاقتصاد والعلاقات الدولية. إن كمال المدبح للنسق النيو-ليبرالي يعبر ظاهراً عن احترام حرية المستهلك اقتصادياً وحرية تلقي الصالحات وإضافياً؛ ولكنه يعبر في باطنه عن تكريس تبعية ثقافية للنموذج الأمريكي من خلال تصادح استهلاكية تبدأ بالمنتجات الغذائية وتنتهي بالارتباط التبعي بالشبكات المعلوماتية، يبدو أننا اليوم نعيدون مما أبداه الرئيس الفرنسي السابق فرانسوا ميتران من تطوف مشروح حين قال «ستكون كارثة لو جرى تعميق نمط ثقافي واحد، وهذا ما أخفقت الأنظمة الاستبدادية في تحقيقه، فهل ستصبح قوانين المال تتعاملها مع قوة التقنية في تحقيق ذلك»⁽³²⁾. إن هذا التطوف المشروح منذ عقد محض والمجسد عملياً في الإستراتيجية الثقافية لوزير وهي الثقافة آنذاك جاك لانغ وهذا الذي كان يدافع عن «الخصوصية الثقافية، لتجسيم الهجوم الأمريكي على أوروبا عامة وفرنسا خاصة في مجال الإنتاج الإعلامي والتقني»⁽³³⁾ يبدو اليوم لغوها ملجأواً بكثير من قبل التنامي للطرده لوجهة عولة قطعاً ثقافية وإعلامية كعوجة تسخر من الانتماءات الوطنية والحواجز الجمركية والكتل بـ «الخصوصيات المحلية»⁽³⁴⁾ غير أن هذه الموجة من العولة لم تترك انتصارها النهائي بحكم تشكل نواة ثقافية واقتصادية منافضة لها وظهور أصوات بارزة تنتقد أيديولوجيا «التقدم التقني»، كما تكشف عن تافتها الأساسية المتعلقة في الدعاية والإشهار⁽³⁵⁾. تعالت في الآونة الأخيرة الأصوات المتعددة للمجتمع المدني «الدولي» لترتكب حسابات الكبار من رجال المال والسياسة بقمع سيئات، دافوس وكيبلك، مدشنة بذلك لعولة ثقافية - مدلية مضادة انتشرت من داخل قبة «المعدين في الأرض» (إف. فانون) كمهمشي النظام الاقتصادي الجديد، عولة تشكل معارضة ناجعة ضد العولة الأمريكية الراهنة التي ترهن الإعلام والاتصال وتجعلهما في خدمة سلطة المال أولاً وتسريع أعداد كبيرة من العمال والتقنيين والأطمر.

3- الإعلام والاتصال بين الإيديولوجيا

لا يمكن للإيديولوجيا الموجبة للوسائط الاتصالية أن تشتغل في تان وروية؛ فهي لا تشتغل إلا وفق الزمن السريع والواتر المتلاحقة، فالخير يتطلب في نشره والحصول عليه سرعة الصحافي في الأداء المهني؛ لأن خير اليوم يمحى خير الأمس، كما أن خير اليوم أبيل للبحر والتمسكان من طرف خير الغد أو لساء. يبدو المادة الإعلامية إن «من دون ذاكرة».

ولنا في متابعة الدوائر الإسلامية لأحداث حروب البوسنة، الشيشان، الجزائر، الخليج، الشرق الأوسط، وأفغانستان الخصب الأدلة على صحة هذا التحليل، إذ تتخذ الجامعات الحروب مادة دسمة يلتهمها العقل الإعلامي الذي يتحرك وفق عقابوب الزمن اليومي السريع. إنها تقنية إشهارية، خاصة أن الإشهار هو مصدر أساسي لضمان استمرارية المنتج الإعلامي. تتمكن منابر وقنوات إعلامية من التدبير الاقتصادي - تقنيا وماليا - لمؤسساتها كما تتمكن المؤسسات المالية والشركات الكبرى من التسويق منوجاتها لتضاعف رأسمالها عن طريق الإشهار الذي لا يتوقف في تأثيره عند المستوى المالي فحسب، بل يتجاوزها ليلتج آثارا سلبية ذات طبيعة تروبية، أخلاقية وثقافية مستمدة من الصور المتلاحقة المتزاخمة والكثافة للإعلانات والشرائط الإشهارية. إنها مضامين ثقافية سطحية تلقف عند حدود الصورة دون تفكير في دلالاتها، الأمر الذي يقلص لدى الطفل إمكان تنمية ملكات السؤال، التحليل، النقد. غاية المنطق الإشعاري إقالة الفكر من إنجاز وظائفه «الثقافية» وإبعاده عن «عشر نفسه» في عالم جديد يشغل وفق معايير السطحية والسرعة والتسيان. ألا تشتغل أيديولوجيا الإشهار وفق منطق «خذ البضاعة (أ)» وبعد ثوان قليلة تلج عليك إشهاريا وعبر هدف سيكولوجي بأخذ البضاعة (ب) أو (ج) ... إلخ» أيديولوجيا الإشهار من دون ذاكرة وهي تراهن على فقدان الفرائض والشهادة لذاكرته أيضا حتى يتأكد نجاحها ويتعمق حضور علاماتها السيميائية في التحليل الاجتماعي لأوسع جمهور. إن العدو اللدود لهذه الأيديولوجيا الإشهارية هو الفكر التسلسلي كفكر يفتت أسسها ويفكك دعائمها لأنها أيديولوجيا كليانية واستبدادية تعمل على ابتلاع كل ما يعترض طريقها، إنها أداة تدبير ذاتي للديموقراطية نفسها. بيد أن الإشهار لا يخص المجال التجاري وحده، بل يمتد إلى المجال الثقافي عبر الدعاية للكتاب وشريط الكاسيت الصوتي والفيلم السينمائي، كما يمتد أيضا إلى المجال السياسي، وهو ما نروم بيانه في هذا السياق.

يرتبط الإشهار لغويا بالنشهر، كما يرتبط أيضا بالشهرة، فهو تشهير حين يهدف لتسويد مشهد سياسي أو صورة شخصية سياسية، وهو شهرة حين يهدف لإنجاز عكس ذلك. إن غياب تعميم الخبر والحق الديموقراطي في حيازته من قبل أوسع جمهور يحول الدعاية الإيجابية أو السلبية إزاء بلد معين أو شخصية سياسية محددة إلى «ديكتاتورية إعلامية». من هنا تتبع فهمة الدعوة إلى مبادرة شاملة بتأسيس «مكتبة رقمية كونية» تمكن من الحصول على الخبر خاصة أن العديد من المصادر الإعلامية والثقافية (جرائد، كتب، مثلفين، فنانين... إلخ) قليل عرض منتوجاتها بصيغة مجانية شريطة الإحالة على اسمها كطرف منتج. إن مشروع «المكتبة الرقمية الكونية» سيمكن من تقليص الفارق الكبير بين الأغنياء والفقراء في حيازة الأخبار والعلومات والأفكار كما يبرز هاروب كرو⁽¹⁾.

2 - من الاتصال الإعلامي إلى الاندماج الثقافي والإخلاقي

من أهم الآثار السلبية لوسائل الاتصال الحديثة تقويض الحياة الاجتماعية، وعزل الأفراد داخل عوالمهم التزلية مستلحين بطب التققرة أو الحاسوب الشخصي للألعاب، وتوسع علاقات تعارف وتبادل آراء مع «أصدقاء افتراضيين» Arnie Vinterbo. غير أن هذا الاتصال الإعلامي الذي يجري بين مشجعين لبراميج تلفزيونية ومشاهدين لا يجسد مستوى تواصلياً بالفضى التقليدي والمعروف حيث كان التواصل مادياً وحسباً يتم بين فردين أو مجموعة أفراد يلتقي بعضهم البعض الآخر، تراجع التواصل للمهود بدفئه الإنسانى ليصبح في المجال لاتصال بارد ومن بعد، إذ تتكفل الوجات الفيزيائية والألفاظ والشبكات الرقمية بتعميض الحضور المادي للأشخاص بالقياب الفيزيقي للعطفي والرمز إلىه، وهو ما يشرح الجال واسعاً لمضاعفة العنف النفسي على متلقي المنتج الإعلامي، خاصة بين هتي الأطفال والمراهقين.

إن الصيحات المتعالية من قلب الولايات المتحدة الأمريكية البطالية بإعادة النظر في ساعات البث التلفزيوني وكبح الجشع التجاري لتكبريات القنوات الإعلامية، هي صيحات صافرة عن دواعي شريفة مشروعة، فتكهن بتفكك عظمى للأسس الأخلاقية والتربوية اللاحقة لعناصر المجتمع الواحد؛ فمشاهدة أفلام العنف تؤدي إلى تزايد حالات إطلاق الرصاص على الزملاء التلاميذ؛ كما أن مباشرة العلاقة بين الزوجات لا تسوق للربطة بالفرية الجنسية السليمة) في سن حديثة تؤدي بالواقعين إلى إعلان طلاق ميكر مع مؤسسة الأسرة كعاضنة للشباب أو الشابة من المراهقين خطفانة مادية ووجدانية. إنه الطلاق للتعطل ومنذ السنوات الأولى لمشاهدة الطفل للتلفزيون في إحساس وهمي بالأمان، فهو من تنمية الإحساس بالاستقلال الذاتي عن طريق الاحتكاك المادي المباشر بالكائنات والأشياء بتفوق الإحساس بالمعز الطفولي، وبالتالي السلبى داخل الدائرة المغرية للكائنات والأشياء الثقافية⁽¹⁾.

سبق الباحث الكندي المعروف مارشال ماكلوهان أن ميز بين وسائل اتصال (وسائط Media) حارة ووسائل اتصال باردة، فوسائل الاتصال الحارة تخص الراديو والصنمعا، لأنها حاملة لرسائل وخطابات مسترسلة ذات معطيات كثيرة وبمعان واحدة لا تتيح مشاركة إيجابية من قبل المستمع أو المشاهد، أما وسائل الاتصال الباردة كالهاتف والتلفزيون فهي حاملة لرسائل بمعطيات قليلة (كالرسوم المتحركة) تتيح الإصغاء وتبادل معلومات قليلة (الهاتف)، لكنها تسمح بمشاركة أكثر للمتلقى؛ وهذه حال الكتابة أيضاً⁽²⁾.

على رغم القيمة التي امتلكتها هذا التصنيف في عهد الستينيات، حيث كان التلفزيون أقل صخباً وحرارة من اليوم، فهو حالياً يبدو تصنيفاً مقلوباً، لأن التلفزيون أصبح ضاحكاً بصور عنف وجنس وجريمة تؤدي إلى تفاعل كبير وانفعال واضح من قبل الفئات العمرية الشابة، كما أن الهاتف أصبح بدوره وسيلة اتصال حارة بعد تعميمه وتطور خدماته، حيث أضحت المكالمات

الهاتفية تعوض أحياناً المقابلة المباشرة الحارة، خاصة مع انتشار الهاتف المحمول وانخفاض التكلفة المالية للخدمات التي تتيحها شركات الاتصال الفائدة الزيلائن. إن المعطيات الجديدة للتقنيون كوسيلة التواصل حارة، حرارة المشاهد الجنسية والإجرامية، ليست معطيات إخبارية إلا فيما يتعلق بالمشكلات الإخبارية والأشرطة الوثائقية والأفلام ذات التزعة الثقافية المعروفة. إنها معطيات لا تأتي بالجديد، بل توقف في المشاهد رغبة العنف، أو على الأقل، تصبغ حياته الخاصة بحسب الحياة التخيلية والعجائبية للصور التقنوية. يضاف إلى ذلك مساهمة شبكة الإنترنت في تسهيل ممارسات التحرش الجنسي والاغتصاب كممارسات موضوعها الغالب هم الأطفال. إن هذه الشبكة التي تعتبر اليوم أكبر مكتبة وبريد وسوق تجارية في العالم مهددة لأن تكون أكبر سوق للجنس في العالم أيضاً، ولعل المحاكمات الأخيرة في شهر مارس ٢٠٠٠ شملت الشورطين في عمليات اغتصاب الأطفال عبر التنقل إلى مساكنهم من خلال شبكة الإنترنت هي دليل على ما يفرزه كل مخترع تقني جديد من الفلات لا أخلاقي يهدد الناطقة الأخلاقية لجزء من المجموعة البشرية.

تعد وسائل الاتصال الحديثة، خاصة الإنترنت، من تطوير النماذج التربوية الخاصة بالتعليم من بعد، من دون حضور مادي للأستاذ أو تواجد للمعلم بالمفصل. لهذا فقد تكون المدرسة هي أكبر سوق تجارية في القرن ٢١، حيث يستسوق المواد التعليمية عبر الأقراص المدمجة والاتصال عن بعد، لكن هذا النهج الجديد الذي شجعه وزراء التربية في أوروبا في مايو ١٩٩٦ هو نهج حائل لإمكانيات تفكير الأسس الثقافية التقليدية للفعل التربوي، خاصة أن فئة عظمى من المسؤولين الجامعيين والسياسيين لم يدي قبولها بل وتعلن تشجيعها لتحويل التعليم إلى تجارة^(١٢). إن التكنولوجيا الحديثة غير قادرة - وخاصة في مرحلة البقعة والرافعة، من دون الحديث عن سلوات الطفولة الأولى - على تعويض الدور التقليدي للمدرس كنور يجمع بين وفائقة معرفية، وجدانية واجتماعية. لذا بإمكان الوسائل الاتصالية الحديثة أن تؤدي وظيفة دعم الفعل التربوي وتسهيل إنجازها.

من هنا تبدو الحاجة ملحة لتجاوز الديماجوجيا المراتية وموضوعة المدرسة ضمن أدوارها الطبيعية، حيث يشكل الفضاء الأنسب للانفتاح على كل الوسائل الاتصالية الحديثة والتحكم فيها وتبديها أيضاً^(١٣). ينطلق المدير العام لمنظمة «اليونسكو» من الجذر الاشتقاقي اللاتيني للفظة التربوية Education eduquer، الذي يعني «التوجيه والإرشاد نحو الخارج»، ليبين أن شعار «التربية للجميع» يجب ألا يركز على الجميع ويقفل لتحقيق التربية نفسها، مما يوسع من احتمال تطوير أمية جديدة وخلق لغات غير معهود، أن يكون كفيلاً بربدها سوى الفعل التربوي^(١٤). إن دفعة هذه الملاحظة للياباني كواشيرو ماتسورا koichiro matsura كملاحظة توضع بصيغة غير مباشرة موضع نقد مرحلة سابقة من خطة

ثورة الإعلام والتلفزيون: من الأيديولوجيا إلى العبدية

وفي قرن جديد مهدت له السنوات الأخيرة من القرن العشرين بحلول «الأهمية الاتصالية» محل «الأهمية الشيوعية» - فضلا عن تكويف الأهمية الاشتراكية في مؤتمرها الأخير سنة ١٩٩٩ لعقيداتها المذهبية وفق النجوى الراهن للعولة واقتصاد السوق - سيكون من باب الإجهاد البولوي والإغراق في قصاصم أيديولوجي بعيد عن مجريات واقع التفكير في إقامة نظام إعلام واتصال عالمي عادل يسمو التكامل بين المجموعات الدولية والوحدات الثقافية الكبرى، لقد أبرز جاموس وغريميون منذ ربع قرن مضى أن التحديث عن اقتسام المعلومات لا يتعلق سوى بـ «استهلاك» معلومات أنتجت في مجال آخر^(١).

صحيح أن ملاحظة هذين الباحثين ارتبطت آنذاك بالانسحاق والتماذج المعلوماتية الكبرى Macro-indicators، غير أنها في نظريتنا ملاحظة لتسحب بالقدر نفسه من الأهمية على الأساق الصغيرى اللامادية واللامرئية، المتصلة في شبكة نقلها للمعلومات بالألياف البصرية، إذ تؤكد الوثائق الرائجة أن الذكاء الاصطناعي إنتاجا وتقنية وتخيلا ما زال عيبس البعث الأمريكي بصفة سائدة. ليس هناك إذن مقرطة لتوزيع الخبرات المعلوماتية، إذ يبين فيليب كيو كمدير للمعلومات والإعلاميات باليونسكو أن الملك العام المشترك وخاصة في عصر المعلومات تنتج عنه مفارقتان أساسيتان: الأولى تتمثل في وجود «استغلاليين» والثانية تطور الأنشطة في أنحاء الأنهار والتشجير الغشاء (Effet Matthew)، إذ إن الملك المشترك يوجسد بإسهام الجميع من دون أن يتحمل «المستغلون» نصيبهم من التكاليف^(٢).

<http://Archivebeta.Saknet.com>

إن النظرة الواقعية التي تنهيم طلاقا مع العمى الأيديولوجي المخلق بنا في سماء الحلم بتشييد نظام إعلام واتصال متكافئ، هي نظرة لا تتعارض مع المنطور للتشائم لمجريات هذه الثورة المعلوماتية وممكناتها المستقبلية، وهو تشاؤم فكر لا إرادة. لقد سبق للتفكير الإيجابي أنطونيو غرامشي أن رفع صوته معلنا تركيبة جدلية محركة للمفاصلة الإنسانية دائما، مفاصلة عدم الاستكانة إلى الكائن وإبداع الممكن «تشاؤم الفكر وتساؤل الإرادة». إن هذه التركيبة هي التي تحفز مفكرين عالميين من طراز آلان تورين A. Touraine على اعتبار التضال الاجتماعي بكل أشكاله وأصواته قادرا على مقاومة النزعة الليبرالية الجديدة وتصبح مسار الديمقراطية حتى نتأكد قوة الأموال النوظفة والأفكار الحرة^(٣). علاوة على ذلك، فإن القراءة التاريخية البهجة تكشف أن مشروع آل جور الحامل لدعوى أيديولوجية تضخم من مزايا الإنترنت، هو مشروع لا يتحمل في جذوره عن الأيديولوجيا البهجة بتكنولوجيا الإعلام مع فينير سنة ١٩٤٨، وإعلان «نهاية الأيديولوجيا» مع بيل في السبيليات. من هنا تتولد أسطورة الإنترنت، كما يستنتج أحد الباحثين الفرنسيين المعروف بمقارنته الرسمية لحقل الإعلام والمعلومات^(٤).

الغايات التجارية المتوخاة والتمعضية مع ماهية رأس المال الباحث عن هولة لكتلة النقدية ومنتجاته السلبية⁽¹²⁾، إن الدخل الخصيب مستقبلاً لدخول مجال التنافس الدولي سيتحقق داخل نظام الإعلام والاتصال إن أرادت مجموعة الجنوب، وضمنها العالم العربي، تحقيق تنمية حقيقية كتنمية تؤدي اقتصادياً إلى استثمار ناجح في أكثر القطاعات إنتاجية ومردودية كما تؤدي ثقافياً إلى اكتساب مناعة فكرية تمكن هذه التجموعات الدولية والثقافية، المهيمن عليها، من اقتحام حلبة حروب إستراتيجية للحرب الإعلامية فيها أولوية بارزة. إنه أكبر المداخل لانطراط إيجابي فعال في السبورة الجبرية للعولة التي لا يمكن صد موجاتها بمجرد ركوب سهل لخطاب الخصوصية التي تستميت فئة من النخب السياسية والثقافية في المنطقة عنها، والحال أن الخصوصية الحضارية لا تنفصل عن الأبراج العارية لثقافة العولة⁽¹³⁾.

في مرحلة التحرير العالي للاقتصاد وتسلل القطاع الخاص إلى قطاع التربية والتعليم، الذي يظهر قطاعاً منتجاً في عيون خبراء «المنظمة العالمية للتجارة»⁽¹⁴⁾، يظهر أن البداية الحقيقية لتقليص الهوة بين الشمال والجنوب كصناعة مستقبلية للتخفيف من حدة اللانكافز هي إنتاج الطهرات الاتصالية والمعلوماتية تكمن «البداية» في الاستثمار السريع والفعال في قطاع التربية والتكوين لضمان تأدية الخدمات الاجتماعية التقليدية للجيل الناشئ، إن الانطراط الضروري في النظام الإعلامي - الاتصالي العولمي/الخطاطا إيجابياً ومنتجاً لا يمكن أن يكون باستئصال أيديولوجية «نقل التكنولوجيا» التي سمحت تخلف العالم الثالث لعدم امتلاكه ماديها ورمزيها، مفااتيح التقسيم وإنتاج الطهرات، خاصة أن إنجاز الثروة الاقتصادية اليعمم على فئات اجتماعية مختلفة لا يمر إلا عبر إنجاز ثورة فكرية تقطع مع الأفكار الماضية والإجراءات الترقيعية العمياء التي تحمل حينها إلى اتاضي وإعجاباً بالغريب، الذي لم يحقق تفوقه إلا عبر تدشينه لغارات علمية ومعرفية تسكده الغار الإنسان والمجال المادي على حد سواء. إن تشييد مجتمع اتصالي لا يكون إلا بمجاوزة أوهام ثلاثة: أولها الفصل بين الاختيارات التقنية والاختيارات الاجتماعية، وثانيها يرتبط بما يمكن نقله من تكنولوجيا اتصالية، وثالثها يتصل بالمفاارقة بين المظاهر التقنية ومضامين هذه المظاهر، فعموس أن يشترط نوع التجهيز التقني سلوكنا، ينبغي على سلوكنا أن يشترط نوع التكنولوجيا المرغوب فيها⁽¹⁵⁾.

إذا كان إنتاج أيديولوجيا «نقل التكنولوجيا» في ركوب رهان الانطراط في النظام الإعلامي - الاتصالي العالي يعتبر رهماً معقداً للتخلف، فإن معانقة أيديولوجيا مساواتية بين عناصر هذا النظام تؤدي، هي الأخرى، إلى تعميق التخلف: فهي عالم جديد افتقد إلى حرارة الحلم بالمساواة المطلقة عبر اجتناب كل مظاهر التقسيم الطبقي وإغرائاته داخل «جنة» الشيوعية؛

نوره الأديب والإعلام : من الأيديولوجيا إلى العصبية

يمكنه أن يتطور إلا بتروسيخ دينامي وثراكم ملفتح للحريات الفردية والجسمانية، يمكن المؤسسات الإسلامية كالتجربة الديمقراطية أن تتحول إلى سبب رئيسي في إغناء سيورة الديمقراطية بنقد أداء المؤسسات السياسية، وإسماح أصوات التعدد الآتية من رحم المجتمع المدني. هيمنت على الإعلام العربي وسكنته خصائص لم تفارقه حتى ونحن نقفهم عبء قرن جديد والنية الثالثة، وهي خصائص تظل حاضرة في كل المجال العربي مع تفاوت تأثيرها كما وكيفا بين بلد عربي وآخر، وأهم هذه الخصائص:

١- الاستعانة في قطاع الإعلام بـ «الواقع والطموح»

لا حاجة إلى التذكير بأن معركة الإعلام هي مفصل حيوي وحلقه حاسمة من المعركة القومية، لأن الحروب العسكرية والسياسية التي طامسها العرب - وخضعت بهزاتم استراتيجية موفقة في الجسد العربي - هي حروب - إضافة إلى ما وسعها من ضعف عسكري وهشاشة دبلوماسية مقارنة بالخصم الصهيوني، وسعها أيضا ضعف إعلامي، حيث كانت السيادة للجمعية اللغوية والانتهاج الخطائي، إذ ضابت الاحترافية الإعلامية القيمة بنسج عناصر مشهد سمعي - بصري يقدم الذات العربية - الإسلامية لندعها يشرق الطليع الإعلامية والثقافية للعرب والصهيونية، ليس جديدا إثبات أن العالم العربي لا يخصص سوى نسبة ضئيلة من دخله القومي للبحث العلمي، وليس جديدا أيضا إبراز استحالة المقاربة بين قوة استثمار البلدان المتقدمة في المجال للعلومياتي وضعف الاستثمار العربي في المجال نفسه خاصة حين نعلم أن حفل الإعلام والاتصال يتميز ههنا بصعوبة إعلامية وغياب تطوير إعلامي وحضور تناقض جوهري بين سيادة طابع الترفيه من جهة وغياب التوعية الثقافية من جهة ثانية^(١٤).

يبد أنه من الضروري التركيز على مسألة أساسية تشكلت معالها منذ أكثر من عقد زمني، وتتمثل أساسا في مبادرة رأس المال الخليجي بافتحام مجال توظيف جزء مهم من كتلة النقدية في قطاع الاتصال والإعلام. يتعلق الأمر هنا أساسا بالاستثمار السعودي في محطات MBC، ORBIT، ART، إذ إن قناة «م.ب.س» بدأت بثها في مطلع التسعينيات من القرن العشرين ولكنها قناة «أ.ر.ت.» سنة ١٩٩٢ بثت مجاني لتتحول سنة ١٩٩٥ إلى بث متخصص، بينما شكلت محطة «أوربيت»، وعند البداية محطة تتطلب اشتراكا لأنها ذات بث رقمي. أما النصف الثاني من عقد التسعينيات من القرن الماضي فقد تميز بظهور قنوات أخرى مجانية كالقناة اللبنانية «إل. ب. س.» وقناة «المستقبل» والقناة القطرية «الجزيرة» التي انتقلت من البث المجاني إلى البث المؤدى عنه بالاشتراك رقمي في خريف ٢٠٠١، وذلك بعد انفرادها بنقل أطوار ومضامضات ما بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١. كما أسس اتحاد الإذاعة والتلفزيون المصري سنة ١٩٩٨ قناة «النيل» للأخبار والرياضة والثقافة، التي ركزت في خطتها أول الأمر على البث المجاني لمدة ثلاث سنوات، وهي الخطة الممتدة لغاية سنة ٢٠٠٢.

٢٧ - الإعلام العربي ومطلب «السلطة الرابعة»

تكشف القراءة الوصفية لتشكيلات الإعلام العربي بكل نزعاته الأيديولوجية واختلافاته التعبيرية، إذاعة أو صورة، عن عدم قدرته على تجسيد حقيقة «السلطة الرابعة» إذ لم يبلغ بعد مرفى ممارسة الرقابة الفكرية الموضوعية على السلطات الأخرى السياسية والاقتصادية والقضائية. لا يمكن تلمس حضور تباين في الأداء المهني والرجعية الثقافية - الأيديولوجية بين بلد عربي وآخر، أو بين منبر إعلامي وآخر، أو مؤسسة إعلامية وأخرى؛ وهو تباين يعتق سندس الفطري إما من علاقة التسوق الإعلامي - كمتبر أو مؤسسة - بالمؤسسة السياسية، سواء كدولة أو حزب سياسي، منافعة أو معارضة، وإما من علاقته بمستوى تحقق الديمقراطية في كل بلد من بلدان المجال العربي. غير أن الثابت هو أن الإعلام العربي الذي يعتنق في سجله التاريخي تضحيات رجاله مادياً ومعنوياً، هو إعلام مسكون إلى حد الساعة بخصائص واضحة تحجز خصوصية أدائه وعقدها. ولعل في سيادة الجانب السياسي وضبط شعارات كل مرحلة ما يعبر عصر انفلاته من قوة الأيديولوجيا نحو قوة الليبرالية [الأداء الواسطي].

كانت المرحلة الأولى من مراحل حياة الإعلام العربي مرحلة وطنية أسست فيها منابر إعلامية مكتوبة لتناهضة الحضور الاستعماري. وهي منابر برزت في مصر والشام وبعدهما المغرب في بداية القرن العشرين، لتضامها بعدها في فترة ما بين الحربين الكونيتين الأولى والثانية. أما المرحلة الثانية وهي مرحلة الخمسينيات والستينيات، كمرحلة التحرر من الاستعمار وتشكل موجة استقلال سياسي أو تشكيل دول جديدة، فهي مرحلة الوحدة العربية والصراع مع الصهيونية، مرحلة وسعها الحضور الأيديولوجي القوي في الخطابات الإعلامية والاتصالية عبر مساحات الجرائد والإذاعات والتلفزيونات المؤسسة كلها بعد الاستقلالات الوطنية. إن هذه المرحلة التي عرفت على مستوى الخطاب الإعلامي (اللتحق بالخطاب السياسي) فلتنا الأيديولوجيا بيشير بنهاية إسرائيل، ستتحول بعد هزيمة ١٩٦٧ إلى مرحلة الضالطن الأيديولوجي لعلن حدوث الكارثة القومية. أما المرحلة الثالثة المميزة لعقد السبعينيات فهي مرحلة الإيمان الوثيق بضرورة التنمية الشاملة عن طريق «نقل التكنولوجيا». بينما تمثل المرحلة الرابعة والأخيرة تدشيناً لمسار الارتباط بالديمقراطية مطلقاً ومعارضة (منتكسفة عقد الثمانينيات).

إنها مرحلة ما زالت حقلاتها مسترسلة إلى الآن، وهي تسمح بتنامي الوعي بالأهمية الاستراتيجية للديمقراطية، وتعالى أصوات ومطالب المجتمع المدني والسياسي. يتناسق تطور الأداء الإعلامي بحضور الديمقراطية وينتقي أدائه النوعي بانتقاء حضورها، لذلك تتجدد دعوة تجديد الديمقراطية في العالم العربي وفي مجاله الإعلامي. كمجال لا

نورة الأحكام والإعلام: من الصهيونية إلى الصهيونية

يمكنه أن يتطور إلا بتروسيخ دينامي وثرائكم منفتح للحرريات الفردية والجماعية. يمكن للمؤسسات الإعلامية كمنهجية الديمقراطية أن تتحول إلى سبب رئيسي في إنشاء سيادة الديمقراطية بنقد آراء المؤسسات السياسية. وإسماح أصوات التعدد الأثنية من رحم المجتمع المدني. هيمنت على الإعلام العربي وسكنته خصائص لم تشاركه حتى ونحن نقتحم عتبة قرن جديد والثقة ثالثة. وهي خصائص تظل حاضرة في كل المجال العربي مع تفاوت تأثيرها كما وكيفما بين بلد عربي وآخر. وأهم هذه الخصائص:

١- الاستمرار في قطاع الإعلام بين الواقع والطموح

لا حاجة إلى التذكير بأن معركة الإعلام هي مفصل حيوي وحلقة حاسمة من المعركة الضوئية. لأن الحروب العسكرية والسياسية التي خاضها العرب - وخضمت بهزائم استراتيجية مولغة في الجسد العربي - هي حروب، إضافة إلى ما سببها من ضعف عسكري وهشاشة دبلوماسية مقارنة بالخصم الصهيوني. وسببها أيضا ضعف إعلامي. حيث كانت السيادة للجمعية الوطنية والانتفاخ الخطابي. إذ غلبت الاحترافية الإعلامية الثمينة بنسج عناصر مشهد سعدي - بصري يقدم الذات العربية - الإسلامية تقديمًا يخرق لطابع الإعلامية والثقافة للعرب والصهيونية. ليس جديدا إثبات أن العالم العربي لا يخصص سوى نسبة ضئيلة من دخله القومي للبحث العلمي. وليس جديدا أيضا إبراز استهانة المقاربة بين قوة استثمار البلدان المتقدمة في المجال المعلوماتي وضعف الاستثمار العربي في المجال نفسه. خاصة حين نعلم أن حقل الإعلام والاتصال يتعيل عربيا بصدمة إعلامية وغياب تنظير إعلامي وحضور تناقض جوهري بين سيادة طابع الترفيه من جهة وغياب التوعية الثقافية من جهة ثانية^{١٧}.

يبد أنه من الضروري التركيز على مسألة أساسية تشكلت معها منذ أكثر من عقد (زمني) ولتعمل أساسا في مبادرة رأس المال الخليجي باقتحام مجال توظيف جزء مهم من كتلة النفقة في قطاع الاتصال والإعلام. يتعلق الأمر هنا أساسا بالاستثمار السعودي في محطات MBC، ART، ORBIT. إذ إن قناة «م.ب.س» بدأت بثها في مطلع التسعينيات من القرن العشرين وكتلتها قناة «أ.ر.ت» سنة ١٩٩٢ بثت مجاني ليتحول سنة ١٩٩٥ إلى بث متخصص، بينما شكلت محطة «أوربيت» ومنذ البداية محطة لتعطل اشتراكا لأنها ذات بث رقمي. أما النصف الثاني من عقد التسعينيات من القرن الماضي فقد تميز بظهور قنوات أخرى مجانية كالقناة اللبنانية «إل. ب. س» وقناة «المستقبل» والقناة القطرية «الجزيرة» التي انشقت من البث المجاني إلى البث المزدني عنه باشتراك رقمي في حريف ٢٠٠١. وذلك بعد انفرادها بنقل أطوار ومضاعفات ما بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١. كما أسس اتحاد الإذاعة والتلفزيون المصري سنة ١٩٩٨ قناة «التله» للأخبار والرياضة والثقافة. التي ركزت في خطتها أول الأمر على البث المجاني لمدة ثلاث سنوات. وهي الخطة الممتدة لغاية سنة ٢٠٠٢.

تبرز كل هذه الأمثلة قوة تحويل كتل نقدية ورسمات عربية مهمة (خليجية في الأساس) إلى استثمارات في قطاع الإعلام والاتصال، حيث تتأكد حركية سيادة الرأسمال الخليجي في القطاعين العام والخاص من أجل تطوير المجال الإعلامي، وهي حركية لا تنفي واقعاً قائماً يتجلى في هجرة الرأسمال العربية نحو قطاعات ريعية غير منتجة، كما لا تنفي صعوبة استقطاب فئات واسعة من المثابرين العرب نحو هذه القنوات والمحطات الفضائية الرقمية التي تؤدي لمن مشاهدتها، لأن مجال القرصنة المعممة لبطاقات الاشتراك يسهل على الإنسان العربي إمكان التناطح قنوات فضائية أخرى، إذ لا تتوسع سوق الاشتراك إلا في مناسبات محددة ووقائع صاخبة كالمنشآت الرياضية والأحداث العسكرية (حال التدافع الملحوظ للتقاط الرقمية لقناة الجزيرة في حريف 2001 كما سبق الإشارة إلى ذلك).

إن رهان الاستثمار في قطاع الإعلام والمعلومات بالنسبة إلى رجال المال والأعمال العرب ليس رهاناً سياسياً من أجل الآخرين، وإنما الأمل؛ بل هو رهان ذاتي كذلك، حيث إن الخصب المجالات الاستثمارية لصناعة الرأسمال والكتل النقدية هو مجال الإعلام والاتصال. أمام الرأسمال العربي في ظل العولمة التجارية المطبوعة بسمة تافهة شرسه رهان أساسي وهو دخول مجال الاستثمار في قطاع الاتصال والإعلام للتخلص من حجم التفوق الغربي الذي يتركز 75% من الاستثمارات في هذا القطاع في شمال الكرة الأرضية.

2- **القانونية والقانونية**
هي خصائص تشابه في فعل تصويتها ونطقها كمشروعات، كما تشابه إن لم تكن تتطابق في ناطقة واحدة تجمعها وهي «الوطن العربي»، فمجال الإعلام خصوصاً والاتصال عمومًا، ما زال يعاني عدم كفايته (الكَم) لتلبية الحاجات الثقافية والترفيهية للإنسان العربي. وعدم كفايته (التَوَع) لضعف مهنيته وقلة إمكاناته المالية لتوطين أقطار اصطناعية في المجال الفيزيائي الممتد، كما هو يعاني عدم تكافئه مع الإعلام الغربي وقنوات الاتصال وشبكات المعلومات العالمية. يستثمر جوهل جالتونج G. Galtung نظرية الإمبريالية البنيوية التي تعبر بين المركز والأطراف - حيث يتضمن المركز هو الآخر مركزاً وأطرافاً كما تتضمن الأطراف هي الأخرى مركزاً وأطرافاً - في فهمه لحالة التدفق الإعلامي والمعلوماتي الراهن، اعتماداً على هذه النظرية هناك بناء رأسي عمودي يتجلى في عدم تكافؤ العلاقة بين الدولة المركز (أمريكا) والدول الأطراف، وهناك بناء دائري على شكل عجلة يمثل لعلاقات قائمة ومستمرة بين المركز وكل الأطراف¹³.

تتفل هذه النظرية البنيوية الامتداد الإمبريالي من المجال الماكرو - اقتصادي إلى المجال الاتصالي - الإعلامي، ليكون فعل التبادل التجاري الدولي للتصميم باستغلال المركز للأطراف فعلاً يتكرر منصوصاً لا شكلاً، لاختلاف المواد في مجال العلاقات الدولية في أبعادها الثقافية

دورة الاتصال والاعلام - من البيروقراطية إلى الديمقراطية

والاتصالية. من هنا، ونتيجة لهذا التمدد الإعلامي الأثني من الغرب والذي يتجلى في قبول المطبوعات والسلسلات والمنتجات الثقافية، ليس أمام الإنسان العربي، لعدم كفاية المنتج الوطني، إلا الإقبال على المنتجات البرلمانية بما تمثله من علامة من علامات الغزو الثقافي. يبين آل هستر Al. Hester في مقاربة طريفة أن الدول والأفراد مثل الكتلان الحية التي لديها استعداد لتلقي معطيات من العالم الخارجي، وتحسين الذات وتعلمها في الوقت نفسه (٣١). كذلك الشأن بالنسبة إلى النظام الإعلامي الدولي الراهن كنظام أمريكي - أوروبي، حيث الدول مستعدة لتلقي المنتجات الإعلامية من المركز الإمبريالي لإشباع حاجياتها (كالتقنية تماماً)، لكنها تسحب مع هذه المنتجات وفق نظام اختيار وإقصاء يلائم المصالح السياسية للنخب الحاكمة المتنافسة جوهرياً حول تأييد حضورها في سدة الحكم.

إن التمدد الإعلامي والمعلوماتي الموصل أحادياً من مركز واحد يجعل النظام الإعلامي - المعلوماتي العربي في وضعية عدم كفاية لإشباع حاجيات المواطن العربي (٣٢). كما يجعله في وضعية اللاتكافؤ مع قوة الأداء والاستثمار المميز للنظام الإعلامي الدولي، هذا فضلاً عن حداثة إنشاء مؤسسات إعلامية ومصادر صحافية تشكل مشاكل خصبة ومختبرات حقيقية للصحافي في البلاد العربية لا يجترح مسار مهني وأجترافي يشق التدريب نحو تجسيد مطلب «السلطة الرابعة». ويتلخص على وصاية سلطة المال والسياسة خدمة للطلب الثقافي لغئات المجتمع، وتهميراً لفعل بعيد المدى بالسلطة الاستعمارية - السياسية وتدمير معقل للتحولات «الوقت الحر».

٢ - السلطة الأولى والعلوية الرابعة

لا يمكن نفي وجود علاقات قوية، ظاهرة وخفية بين رجال السياسة ورجال الإعلام بحكم حاجة كل طرف إلى الطرف الآخر، فالصحافي يترصد خطوات السياسي لينهل منه عناصر الخبر ولينزله مادة إعلامية تنويرية، إخبارية أو فضائية. أما السياسي فهو أيضاً يحتاج إلى الصحافي لينشر له أخباراً تكون جزءاً من حرب نفسية أو سياسية، أو يبلغ إرسالية تفيد الجمهور. غير أن هذه الحاجة المتبادلة بين رجال السياسة ورجال الإعلام لا تطبع بالتكافؤ والتمتع خصوصاً في المجال العربي، حيث يتقوى الفاعل السياسي ويدهش فعل الفاعل الإعلامي، فما سر هذا اللاتكافؤ الذي يؤدي إلى حضور واضح للسلطة الأولى وانكماش واضح لسلطة رابعة، غير قائمة كسلطة؟

غير خاف إذا ما نحن توغلنا في تركيبولوجيا الدولة العربية الحديثة أن تصدر حكماً بأنها دولة لم تتشكل في سياق مشروع تاريخي، عطشه الجدل المنتج والتقدمي بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، ولا هي دولة نشأت من صلب المشروع الديمقراطي. إنها دولة من إفرازات المرحلة الاستعمارية أو ما بعد الاستعمارية مباشرة، تشكلت بفعل توافقات مرحلية

داخل حلقات سياسية - عسكرية ضيقة، فهي ليست الخلاصة المؤسساتية والبنية العليا لكل خلايا المجتمع ومطبقاته السفلى. من هنا كان مدخلها إلى السيادة والحكم الاستبداد على المجتمع بالإكراه لا بالإقناع، وبلاستبداد السياسي لا بالهيمنة الثقافية: فكان يديها في حقل مجتمعي تنخره الأمية وفي غياب تقليد ديموقراطي تكون ديموقراطية التواصل والاتصال من مشتقاته أن تكون «قوة شوكة الدولة وغلظها» (أين خلفون) هي المستند الناجع لأسلوب الحكم بالنسبة إلى الدولة العربية في الأزمنة الحديثة؛ وكان يديها أيضا أن تستصغر شأن الإعلام، وأن تعتبر الاتصال والإخبار شأنًا إيديولوجيًا وأثرته الضيقة هي البيانات والخطابات والتكديسات التي تشكل بها وزارات وصية، وهي الوزارات التي تنعدم وجودها في البلدان الديموقراطية حيث لا وجود لوزارة إعلام أو أنباء أو اتصال بل مجلس أعلى أو هيئة عليا للقطاع الإعلامي [مثال المجلس الأعلى السعدي البصري بفرنسا] .

في قلب هذه السيرة التاريخية لتشكل الدولة العربية تشكلت أتوية الإعلام العربي ومؤسساته، بيد أنها لم تتمكن من أن تتحول إلى سلطة رابعة على رغم تضحيات العديد من الإعلاميين العرب واقتحامهم مشترك النضال السياسي الحفوي والثقافي، بل ولعدد أسماء إعلامية واجهة العمل العمومي والقيادة الجماعية.

يتمثل ضعف الإعلام العربي في نواحي بنوية أهمها:

1- عدم كفاءة قنوات الاتصال والإعلام.

2- ضعف مستوى الاستجابة: <http://Archivebeta.Sakhr.it.co/>

3- ضعف مستوى مؤسسات التخطيط.

4- ضعف التنسيق بين مؤسسات الاتصال والإعلام.

5- انعدام الحرية الإعلامية.

6- ضعف مستوى المادة الإعلامية.

7- ضعف مستوى الإطار البشري الإعلامي.

8- عدم مساهمة الثورة الإعلامية.

وعلى رغم قيمة هذا التعداد للنواقص الإعلام العربي، فهي لا تحسب كلها على النظام الإعلامي العربي، لأن ضعف مستوى الاستجابة يرتبط بالشروط الثقافية للمتلقين، كما أن ضعف مستوى التخطيط يتعلق بمسح بيئة مع السلويات الرأسية للقرار السياسي. إضافة إلى أن انعدام الحرية هو أيضا جزء من انعدام أو ضعف حضور الديموقراطية. إنها نواقص لا تحسب على الإعلام العربي بل تحسب له والمسالحة لأن نواظرها من شأنه أن يمنح الأداء الفني للإعلاميين العرب دفعة وثقلة نوعيتين. إن ما يمكن الاحتفاظ به ضمن هذه الثلاثة من النواقص البنوية السالكة مجال الإعلام على العربي والكابحة للتطور، هو ضعف أو غياب

ثورة الاتصال والإعلام - من البيروقراطية إلى البيروقراطية

استراتيجية حقيقية هي مجال الإعلام رغم وجود «سائل» عربي. وعلى رغم وجود مؤسسات جامعية ومراكز توليف ومكتبات، فهي لم تعهد لتوطين ممارسة إعلامية متموجة في الحياة اليومية للإنسان العربي، من هنا يكون الرأي الذي يستنتج أن كل التسميات من «صناعات ثقافية»، «الثقافة كصناعة»، «القطار والأجهزة الإعلامية»، «تكنولوجيا المعلومات»، «اقتصادات الثقافة والإعلام»، إلخ، هي تسميات ذات مضمون أيديولوجي يؤكد أولوية الاقتصادي (تكنولوجيا، قطار، صناعة) هو في الحقيقة رأي قويم ونافذ الحكم^(١)، إن أولوية الاقتصادي على الثقافي في تصور إمكانات الأداء الإعلامي، إضافة إلى غياب استثمار عربي في قطاع الإعلام والمعلومات، والثقافة عموماً، هو ما يجعل العرب راحلاً ومستقيلاً أمام تحديات حضارية عامة وثقافية خاصة. وذلك وسط معتزك الانفجار المعلوماتي أو القنبلة المعلوماتية، إن عدم تجسيد مفهوم «السلطة الرابعة» من قبل الإعلام العربي هو مؤشر على استمرار دخول النخب السياسية والعسكرية العربية حروباً ناقصة ما دامت لا تضع بجانبها المؤسسات الإعلامية لبناء هوية سمعية - بصرية ضمن الرقعة الواسعة والركبة المنظومة الإعلامية والاتصالية الدولية.

خلاصة أساسية

بعد عرض التحولات ثورة الاتصال والإعلام المتسارعة حلقاتها، وبعد استجلاء أهم النتائج الإيجابية والسلبية لهذه الثورة، يمكننا التفرقة التحليلية والتقنية لخصائص التراكيب المعلوماتية الراهن من استجلاء عناصر طبيعة الخلاصة أساسية تظل مسكونة بالنسبة ومتسعة بالانفتاح؛ وهي الخلاصة التي نركب مضمونها في الآتي:

١- لعظمي العلاقة بين الإعلام والديمقراطية حيث التكامل قائم بين المؤسسات الإعلامية من جهة والمؤسسات السياسية والفنية من جهة ثانية. لا مراء في إثبات أن الديمقراطية هي المخرج الخصب لتطور الإعلام وتفعيل إنجازها كما وكيفا، غير أن الإعلام هو الآخر - ومنذ طرح «ماكولهان» لمشروع العالم الذي سيتحول إلى قرية كونية بفضل الإعلام والاتصال - يتطور الديمقراطية ويغني صيرورتها خاصة حين يؤكد ذاته كسلطة رابعة.

٢- تشييد النشأ الخطية النقدي إزاء ثورة المعلومات المتفتحة راحلاً ومستقيلاً على إمكانات «مجهولة وغير متوقعة» تقلص من تأثير الأدوار الكلاسيكية للمنشأ عبر إزاحة التلفزيون للكتاب، إذ أمسى القبل البيروقراطي البسيط للضغط على الزر Zapping فعلاً سحرياً يضمن لذته لذة قراءة الكتاب والسفر عبر مضمونه المتوقعة، ليس غريباً إذن أن نجد أن المثقفين بمختلف شرائحهم المهنية وخطاباتهم المرئية هم حملة دعوى التشهير بالتلفزيون وتضخيم الآثار السلبية لثقافة الإشهار والاستهلاك التي تعمم علاماتها عبر وسائل الاتصال الحديثة كالتلفزيون والإنترنت.

3- الانشطار في النظر إلى نتائج ثورة الإعلام والاتصال من منظورين مستغلين بل ومناقضين: أ - منظور متفائل يشير بقيمة منجزات تقنيات الاتصال مع فيبيتر في الأربعينيات، ويعتبر العالم مجرد قرية صغيرة مع مأكولها في الستينيات، كما يجعل الفتح العظيم للإنترنت مع آل جور، نائب الرئيس الأمريكي السابق كلينتون، ب - منظور متشائم يفضح الآثار السلبية للإشهار، ويكشف عما تحدهه قنوات الاتصال الحديثة من لا تواصل ثقافي وأخلاقي، كما يبين استمرار اللاتكافؤ بين الفئات الاجتماعية من جهة، وشمال الكرة الأرضية وجنوبها من جهة ثانية، في تمثل مكتسبات الثورة المعلوماتية والاستفادة من تدفق خبراتها. جرى الإعلان عن هذا المنظور المتشائم عبر مقاربات مطبقة بدأت مع مدرسة فرانكفورت الفلسفية في الأربعينيات وتضلل بلدان عدم التحيز في الستينيات، من أجل إقرار نظام إعلامي دولي متكافئ؛ وصولاً إلى نقد شعار الثورة المعلوماتية كملك مشترك مع مائلاز، كيو، سراماجو... إلخ.

4- معاناة الإعلام العربي ضعفا في الاستثمار المادي، وانكماشه في الأداء المهني بحكم تبعية المؤسسة الإعلامية للمؤسسة السياسية الرسمية، علاوة على هذا هزالة النسب المخصصة للبحث العلمي من مجموع الدخل الوطني العام عبر كل المجال العربي، ثمة تطور كمي متزايد للممارسات الإعلامية وقنوات التلفازية، وثمة إشهار إرسمال الخليج في قطاع الإعلام والاتصال، وهو استثمار متزايد وملغوظ، غير أن المواقف البنيوية والتاريخية للمينة أعلاه تزد تحلق مطلب «السلطة الزائدة» بالنسبة إلى واقع الإعلام العربي.

5- في استمرار حلقات الثورة المعلوماتية المقلبة بـ «القبلة المعلوماتية»، وفي تلاحق الاكتشافات الخاصة بالتقنيات الاتصالية وهي اكتشافات معضدة للسوية الكاسحة للعولة؛ يبدو أن المستقبل لن يكون للتعصب المغلق للهويات الوطنية، كما أن السباحة في العالم الافتراضي للشبكة العنكبوتية للإنترنت لن نجعلنا مستقبلا نعيش بشخصية منقسمة ذات هويتين، واحدة تقليدية وأخرى حديثة. إلا لا مجال للتوفيق بين الضغط على الزر والتعامل لللموس مع مكتشفات تقنية من جهة، والتفكير ضمن عالم رموز ميتافيزيقية وخرافية من جهة أخرى. من هنا يتحدد مصيرنا كمرب في ضرورة الانطراط الإيجابي ضمن ثورة الاتصال والمعلومات، بما يكسب الذات العربية ومثلث القاعة الثقافية أمام النزعة التجارية الجامحة لوضعة العولة، لتمثل نتائج هذه الأظهرة، وترقب آثارها المستقبلية، عوض إنتاج تضخم خطابي حولها، قبولاً أو رفضاً من دون تشرب مفعولها الكوني؛ وفي هذه الحالة سنطعن ميعادنا مع النهضة التي نحلم بها، بعد أن أخطأنا الميعاد الأول في نهاية القرن التاسع عشر المتوج بسلسلة من الانتكاسات والهزائم والهزات مثيلة القرن العشرين.

تجديد الاتصال والمجال : من الأيديولوجيا إلى العنوجرافيا

٦- وجوب بناء صورة سمعية - بصرية خاصة بالذات العربية، صورة تقوض الصور المشوهة التي تسجها الإعلام الغربي حول العرب والإسلام في التخيل الجماعي، وفي أسس التشيئة الاجتماعية للكائن الفردي والأسري في البلدان المتقدمة - على وسائل الإعلام العربية بمختلف تعبيراتها: المكتوبة والسمعية والسمعية البصرية إبداع أشكال جديدة تصوغ الذات صياغة صوتية ومرئية بكثير من الجمالية وقليل من الخطابة. حتى تؤسس لإيديولوجيا سمعية - بصرية مقبولة ومستماعية عوض الأيديولوجيا الخطابية التي أبانت عن شفافتها، وكشفت عن تأطيرها التاريخي في الكثير من المنعطقات التاريخية والاستحقاقات الحضارية المأمولة.



هوامش البحث

- 1 Le Monde, 14 Octobre, 1999.
- 2 مواطن عبد الرحمن، الإعلام والميديا، عالم الفكر، العدد 22، عدد 1/1، 1998، ص 4.
- 3 Philippe Breton & Serge Prossat, L'explosion de la communication 2ed La découverte - Boctel, Paris - Montréal, 1993, pp252-260.
- 4 Miché Senecal, Le courrier de L'UNESCO, Février 1995.
- 5 هزبريت، أ. شولز، التلاعبيون بالعقول، ترجمة عبد السلام وشوان، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 217، مارس 1999، انظر بشكل خاص الفصل الأول «التحليل الإعلامي والوعي العلمي» ص 19-18.
- 6 Armand Mattelart, Le courrier de L'UNESCO, Février 1995.
- 7 هانس، بيترمارلون وهارالد شومان، فتح العقول، ترجمة عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 228، أكتوبر 1998، ص 21-29.
- 8 Danny. T.Qaath, L'ascension des produits de savoir, in Le courrier de L'UNESCO, Décembre 1998.
- 9 بيل جونس، للوطنية بعد الإنترنت، ترجمة عبد السلام وشوان، عالم المعرفة، العدد 229، مارس 1999، الكويت، ص 29.
- 10 يحيى البعيراني، دولة ومجتمع الإعلام، منشورات الزمن، الرياض، العدد 22، فبراير 2000، ص 22-23.
- 11 P. Krugman, Foreign affairs, May, 1995.
Voir Sophie Boughari "A bas l'opernisme millénaire"
Le courrier de L'UNESCO, Dec, 1998.
- 12 محمد شومان، دولة الإعلام ومستقبل النظام الإعلامي العربي، عالم الفكر، الكويت، العدد 28، أكتوبر - ديسمبر 1999، ص 199.
- 13 François Brune, La violence de L'idéologie publicitaire Le Monde Diplomatique, Août 1995.
- 14 Armand & Michéle Mattelart, Histoire des théories de la communication, ed La découverte, Paris, 1997 P43.
- 15 Haroun Jamous & Pierre Gremion, L'ordinateur au pouvoir, essai sur les projets de nationalisation du gouvernement & des hommes ed Seuil, Paris, 1978, P49.
- 16 Alvin Toffler, Le choc du futur, Denoël, Paris, 1974.
- 17 Baldomeiro Shanin Canon, Le courrier de L'UNESCO, Mars 1995.
- 18 فؤاد تليور، قصص العقول، ترجمة سامي شحيد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 217، أبريل 2000، ص 17-20.
- 19 Paul Moreira, Les enfants malades de la publicité, Le Monde Diplomatique, Sep, 1995.
- 20 François Brune, Violences de L'idéologie publicitaire, Le Monde diplomatique, Août 1995.

- Armand Mattelart, L'Internationale Publicitaire, ed La découverte, Paris 1989. 31
- Armand Mattelart & Michel Palmer, Sous la pression publicitaire, in Médias, messages et démocratie, Le monde diplomatique, Manières de voir n 14, Fev. 1992, p79. 32
- Paul Morin op.cit. 33
- ماري بين: الأطفال والإدمان التلفزيوني، عالم المعرفة، يوليو 1999، الكويت، العدد 219، ص 114-115. 34
- P. Bourdieu, Questions de sociologie, Minuit, Paris 1980 pp 222-235. 35
- محمد نور الدين اعلي، العدالة والتواصل في الفلسفة التقنية المعاصرة: نموذج هايزنبرغ، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 1999، ص 97. 36
- عبد القوي رجواني، مصدر المعلومات، منشورات زمزم، سلسلة المعرفة للجميع، الرياض، العدد 9، أغسطس - سبتمبر 1999، ص 82-83. 37
- Régis Debray, Le courrier de L'UNESCO, Fev 1995. 38
- Ibid. 39
- أ. إيه. بولاقان، الأمة قوة وسلطة، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، العدد 259، يوليو 2000، ص 197. 40
- R. Debray, Cours de médiologie générale, Galimard, Paris, 1991. 41
- Jean Marie Domenach, Enquête sur les idées contemporaines ed, Seuil, coll. Points, Paris, 1981, pp 6-7. 42
- Armand et Michèle Mattelart, op.cit, p45. 43
- Ibid, pp41-42. 44
- P. Bourdieu, L'essence du Néo libéralisme, le Monde diplomatique, Mars 1998. 45
- Ibid. 46
- Armand Mattelart, Les nouveaux scénarios de la communication mondiale, Le Monde diplomatique, Août 1995. 47
- انظر ترجمتنا لأهم مواد هذا العدد ضمن مقال «الصراع العالمي حول شبكات الاتصال والإعلام» بمجلة «الاتحاد الاشتراكي» الدار البيضاء، العدد 191/192/193، 1998.
- Pierre Papou, Mondialisation accélérée de la science, le Monde diplomatique, Fev 1997. 48
- Ibid. 49
- بول جونسون، مرجع سبيل الفكر، ص 299. 50
- Philippe Quéau, Internet, médias pour le XXI Siècle, le Monde diplomatique, Juin 1995. 51
- Jean Edouard Choppin, Pour ne pas cliquer idiot, Le Nouvel observateur dossier; Internet, mode d'emploi, N° 1793, 14-24 Mars 1999. 52
- Marshall Mc Luhan, Pour Comprendre les médias, Trad. Jean Paré, ed Seuil, Paris, 1968 p401. 53
- Le Boom mondial des médias (Sans auteur) Le courrier de L'UNESCO, Fev 2000, P20. 54
- بول جونسون، مرجع سبيل الفكر، ص 104. 55
- Le Boom mondial des médias op. cit. p20. 56

47. Vivre en Internet, Le Nouvel observateur N° 1793, 18-24 Mars 1998.
48. بول جيتس، سبق ذكره، ص 1-2.
49. بول فيرنر، الحرب، السرعة والصورة، ترجمة محمد علي الحشاشي، مجلة فكر وثقافة العدد 17، فبراير 1999، ص 143.
50. روجيس تورير، الميديولوجيا التكنولوجية وحفظها والاستغلال: مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العدد 90-91.
51. José Saramago, A quoi sert La communication? Le Monde diplomatique, décembre 1998.
52. Le Monde, 23 Octobre 1993.
53. Jacques Ellul, Le Bluff technologique, Hachette, Paris, 1988. Voir aussi, Propagandes, Economica, Paris, 1980.
54. Philippe Quéau, offensive indienne contre Le droit du public à L'information, Le Monde diplomatique, Février 1997.
55. هاري وين، مرجع سبق ذكره، ص 192-193.
56. Marshall McLuhan, Pour comprendre les médias, Ed. Seuil, 1968, PP 41-42.
57. Gerard de Selys, L'école, grand marché du XXI siècle, Le Monde diplomatique, Juin 1998.
58. Silvia Bacher & Monica Bacher, Silence, les enfants parlent! Le courrier de L'UNESCO, Mars 2000.
59. Koichiro Matsuura, une révolution expérimentale, Le courrier de L'UNESCO, Mars 2000.
60. يحيى البجاوي، عشر حقائق عن الواقع الإعلامي العالمي، مجلة فكر وثقافة العدد 9-10 مايو 1999، ص 103.
61. الحبيب الجملاني، العولمة، منشورات زمزم، سلسلة المعرفة للجميع، الرباط، العدد 19، فبراير - مارس 2000، ص 9-10.
62. Nico Hirt, OMC: L'éducation deviendra-t-elle une marchandise? Le Courrier de L'UNESCO Février 2000.
63. Yahya EL Yahyaoui, Quelles conditions pour accéder à la société de L'info?, Libération, Casablanca, 2 juillet 1999.
64. Hassan Arous & Pierre Garnier, L'ordinateur au pouvoir, ed; Seuil Paris, 1978, P 249.
65. فاطمة كوي، من الفكر العام المشترك إلى عصر المعلومات، ترجمة حسن الوزاني، مجلة فكر وثقافة، العدد 19، مايو 2000، ص 20.
66. Alain Touraine, Comment sortir du libéralisme? Fayard, Paris, 1999.
67. Arnaud Mattelart, Comment est né le mythe d'Internet? Le Monde diplomatique, Août, 2001.
68. نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، عالم المعرفة، الكويت، العدد 264، يناير 2000، ص 211-212.
69. راسم محمد الجملاني، التحول الإعلامي من الشمال إلى الجنوب: الأبعاد والاستكالات، مجلة عالم الفكر، العدد 37، العددان 1 و 2، 1996، ص 117-118.

- 70 المصدر نفسه، ص 155.
- 71 باسم محمد الجمال، الاتصال والإعلام في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.
- 72 يؤكد المؤلف أن عدد وكالات الأنباء في الوطن العربي لم يتجاوز إلى حدود نهاية الثمانينيات من القرن العشرين ما مجموعه عشرون وكالة، وهو عدد لا يزال حتى عدد الدول العربية (ص 89).
- 73 عبدالله بوجلال، الإعلام وقضايا الوعي الاجتماعي في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، بيروت، العدد 117، مايو 1991، ص 56-58.
- 74 أحمد الرضواني، الثقافة اللبنانية، مجلة الوحدة العدد 97، مايو 1997، ص 96.



أصول اتجاهات المدارس الفلسفية الحديثة

د. محمد محمد يونس علي (+)

مقدمة

تتجسّم الأصول الأنطولوجية والأيستيمولوجية ontological principles epistemological⁽¹⁾ إلى حد كبير في تشكيل الاتجاهات الفلسفية، وكثيراً ما يعود الاختلاف المنهجي بين المنساقين إلى مواقفهم من هذه الأصول. وليس شرطاً أن تكون هذه الأصول سابقة منطقياً للاتجاه المنهجي، بل قد تكون تليقوت والضحيت معاً في مرحلة متأخرة ولكن تسويغ جعلها من الأصول هو أنها تفسر بعض اتجاهاتها وخصائصها.

ولقد أثرنا أن نبدأ بالحديث عن أهم الأصول الأنطولوجية والأيستيمولوجية والفلسفية التي وجهت اتجاهات المدارس الفلسفية معزولة عن السياقات التاريخية والجغرافية التي وقعت فيها، ولما كان الأمر يقتضي ربط تلك الأصول بالمدارس الفلسفية وتوضيح آثار تلك الأصول، كان لا بد من تقديم نبذة موجزة عن أهم المدارس التي ظهرت في القرن العشرين، لكي نوضح من خلالها أهم أفكارها ونربط تلك الأفكار - على نحو مباشر أو غير مباشر - بالأصول التي تحدثنا عنها. وبذلك نضمن أن تتسنى للقارئ الفرصة للاطلاع على أصول تلك المدارس وأهم فروعها، والصلة بين تلك الأصول والفروع في آن واحد، كما نضمن الحديث عن أصول فلسفية أخرى يحسن أن تعرض في إطارها التاريخي.

وقد دفعني إلى الكتابة - في هذا الموضوع - نقص المظاهر في تناول هذا النوع من الموضوعات التي لا تلف عند الجزئيات والآراء والأفكار، بل تمتد إلى التعقيد في الأصول

(1) قسم اللغة العربية وآدابها كلية الآداب والعلوم، جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة.

الفلسفة لتلك الفروع. ولا يخلو على الباحثين أهمية البحث في أصول العلوم: إلا من دولها لا يمكننا فهم الإطار النظري الذي يلم شملها، ويحقق وحدتها، ويسوّج منهجيتها، ويعلن على فهم فروعها، ويربط بين جزئياتها.

١- أهم الأصول

لقد حاولت في هذه الدراسة أن أستعرض أهم تلك الأصول فاستلجنت أنها تتعلق بأراء تلك المدارس في مفهوم العلمية في اللسانيات، وتحديد قدر الكيفية فيه، وموقفها من الحد الذي يمكن أن يمتد إليه مستوى التجريد في دراسة الظواهر اللغوية، ومواقفها الأنطولوجية من الكليات والجزئيات، ووجهات نظرها في مفهومي اللغة والكلام، وتحديد ما الذي ينبغي لللساني أن يدرسه منها، واختلافها في طبيعة اللغة، وهي تحديد أهم الجوانب اللغوية التي ينبغي لللساني توجيه اهتمامه إليها؛ فضلاً عن أصول أخرى أثرت الحديث عنها هذه الكلام من المدارس نفسها.

١ - ١ - مفهوم العلمية في اللسانيات

يتفق اللسانيون في القرن العشرين على أن اللسانيات هي الدراسة العلمية للغة، ولكنهم يختلفون فيما يمكن أن يوصف بأنه علمي أو غير علمي الأمر الذي توجب عليه تفاوت فيما بينهم في تحديد نطاق العلم وحيدوه. لقد ساد الاعتقاد في بداية القرن التاسع عشر أن توجيه البحث اللغوي نحو البعد التاريخي أكسب الدراسات اللغوية طابع العلم. وقد أُلج إلى ذلك اللغوي الدانمركي أوتو جيسبرسن Otto Jespersen في قوله: «إن الصفة المميزة لعلم اللغة science of language كما نفهم الآن هي السمة التاريخية»^(١).

ومن العوامل التي كان لها أثر فعال في تحديد مفهوم العلم في البحث اللساني ثلاثة تيارات مهمة هي التجريبية empiricism والوضعية positivism والعقلانية rationalism. وقد بلغت أهمية هذه النزعات الفلسفية شأوا جعلت جون لايتنر يقول إنه من دون معرفة التجريبية والإيجابية لا يمكن أن يتوقع من طلاب اللسانيات «أن يهتموا بعض القضايا النظرية والمنهجية التي ميّزت بعض المدارس اللسانية من أخرى في الوقت الحاضر»^(٢). فالتجريبية تشير إلى وجهة النظر القائلة إن كل المعرفة تأتي من الخبرة experience ولا سيما من الإدراك الحسي perception والمادة المأخوذة من الحس sense-data. وقد نهت هذه النظرة المدرسة الوصفية الأميركية التي كان ينزعمها اللساني الأمريكي بلومفيلد Bloomfield الذي تأثر إلى حد كبير بمفاهيم النفس وأطلس Watson مؤسس المدرسة السلوكية في علم النفس. نشر وأطلس مؤلفه «السلوكية Behaviorism» في سنة ١٩٢٤، ولكنه مهّد له ببعض المبادئ التي وردت في بعض مقالاته ومحاضراته^(٣).

عُرف السلوكيون بصراحتهم في الدعوة إلى المحافظة على الموضوعية، وانتقاد العقلانيين في الاعتماد على الحدس والاستبطان في الحكم على لادة اللغوية، ورفضهم إلهام الأنظمة العميقة المفسرة للسلوك الخارجي. وقد وصف تشومسكي Chomsky - وهو اللساني والفيلسوف الذي أعاد الاعتبار إلى الفلسفة العقلانية - هذا الرفض بأنه «موضوع لا يقبل الجدل» لأنه تعبير عن افتقاره إلى الاعتماد بالنظرية والتفسير^(١). ويشابله بما إذا كان المهم هو التبصر في البحث أو مجرد التعلق بالموضوعية، مشيراً إلى أن العلوم الاجتماعية والسلوكية تبرهن على أننا قد نكث وراء الموضوعية من دون أن نطرق إلا بيسط قليل من التبصر والفهم^(٢). ويرى أن التفاضل من الأحكام الاستبطانية لغرض الحفاظ على النقاء المنهجي ما هو إلا حكم على دراسة اللغة بالجذب والعقم^(٣).

وهكذا بينما كان بلومفيلد وأتباعه يسألون «كيف يمكن أن نصف ونحل ما يقوله المتكلم والكاتب من كلام يمكن للملاحظ الخارجي أن يلاحظه عياناً؟» كان التشومسكيون يسألون «ماذا يدور في عقل المتكلم السليقي أو الفصيح بحيث يمكن أن يدهش متكلماً للإنجليزية، أو السواحلية، أو اليابانية، أو اللاتينية الكلاسيكية، أو أي لغة أخرى؟»^(٤).

ويرتبط هذا الأمر بالحجة التي استخدمها التشومسكيون ضد السلوكيين وهي ظاهرة اللانتهائي infinity في عدد الجمل التي يمكن للمتكلم في أي لغة أن يقولها، وهي تعني أن ما يصعله المتكلم في رأسه من الجمل الممكنة أكثر بكثير من القولات التي فيلت بالفعل. وقد أدى هذا الأمر إلى العناية بالحدس intuition والاستبطان introspection بوصفهما أفضل وسيلة لاستكشاف ما يدور في عقل المتكلم. كما انشغل اللسانيون بافكار كانت تعد من الميتافيزيقيات التي لا يليق باللسانيات دراستها، ومن هذه الأفكار مفهوم البنية العميقة، وافترض العمليات الحاسوبية المعقدة التي تحدث في أذهان المتكلمين، والقواعد العمومية التي يولد بها الإنسان. وبذلك تحول البحث اللساني إلى العقلانية، والتكست التجريبية التي تبناها بلومفيلد وأتباعه. وقد وصف روبنز Robins الفرق بين منهج تشومسكي ومنهج التجريبيين بقوله: «كان تشومسكي ومن تبعه في منهجه العلم ينظرون إلى اللغة من الداخل، أي إلى كفاية المتكلم السليقي في استعمال لغته وفهمها، في حين كان على التجريبيين - مخلصين في ذلك لبادلهم - أن ينظروا إلى اللغة من الخارج متعلماً لتعلم العلوم الطبيعية، وكان عليهم أن يشغلوا أنفسهم حصراً بظاهرتي الكلام والكتابة التي يمكن ملاحظتهما عياناً»^(٥).

وبناء على رأي تشومسكي فإن اللغة هي حد ذاتها هي مفتاح فهم جزئي للعقل أو الدماغ البشري. ولذا صرح غير مرة بنظرته إلى اللسانيات على أنها فرع من علم النفس الإدراكي cognitive psychology^(٦).

أبعاد اتجاهات المدارس الفلسفية التجريبية

ولعل من المهم هنا أن نشير إلى وجود تلازم بين المدرستين التجريبية والوضعية فيما يتعلق بالمسائل، على الرغم مما بينهما من اختلافات تاريخية وفلسفية. فالوضعية نزعة علمانية نشأت في سياق حملة النقد الموجهة ضد تيار المذاهب الغيبية وال ميتافيزيقية، وعرفت برفضها لكل ما ليس له وجود فيزيائي. وكان لهذه المدرسة ميدان مشهوران هما مبدأ التحقق principle of verification ومبدأ التخفيض principle of reductionism. ووفقا لهذا التحقق لا تكون الفكرة مفيدة ما لم تثبت صحتها بالملاحظة أو بمناهج علمية معيارية تطبق على المادة المجموعة بالملاحظة. أما مبدأ التخفيض فيقتضي وجود أولويات للعلوم تجعل بعضها أساسا للآخر. فالفيزياء والكيمياء أكثر أساسا more basic من الأحياء، والأحياء أكثر أساسا من علمي النفس والاجتماع وهكذا. وفي التركيبة الكلية للعلم الموحد تخفّض مفاهيم، ومناهج، العلوم الأقل أساسا إلى مفاهيم (ومناهج) العلوم الأكثر أساسا (أي يعاد فهمها وتفسيرها في ضوءها)⁽¹⁾. وعلى الرغم من أن مبدأ التحقق قد تخطى عنه الآن فلا يزال نرى أثره في نظرية المعنى القائمة على الشروط الصالحة truth-conditional theory of meaning. أما مبدأ التخفيض فلم يعد جذابا كما كان في عهد بلومفيلد. وعلى وجه العموم، لقد اتسعت استباقيات القرن العشرين - شأنها في ذلك شأن علمي النفس والاجتماع - بطابع الفلسفة الوضعية، ولكن هذه الفلسفة بدأت تتغير في أواخر السبعينيات كما يذكر لايونج Lyons⁽²⁾. إلى النقد بوصفها غير عملية unworkable وعديمة الفائدة⁽³⁾ وهكذا فإن كتاب الفيلسوفين التجريبية والوضعية، خلافا للعقلانية، يرفض إقحام الموضوعات التي تخرج عن نطاق الملاحظة، أو تتعدى حدود الوصف المقنن على العناصر التي يمكن التحقق منها. وكما لاحظنا فإن تبني الفلسفة العقلية ميز بوضوح مدرسة تشومسكي من المدرسة السلوكية التي اعتمدت الفيلسوفين التجريبية والوضعية إطارا نظريا لأفكارها.

١ - ٢ - الكفاية في البحث العلمي

يرجع جزء كبير من الاختلاف بين بعض المدارس الفلسفية على الأقل إلى اختلافهم في قدر الكفاية adequacy الذي ينبغي أن يتحقق في البحث العلمي. وإذا نراجعهم يعطون إجابات مختلفة للسؤال الآتي: ما القدر الذي بقي بالراد في فهم الظواهر المعقدة واستكشاف حقيقتها؟. ويحدث الفلاسفة عادة من ثلاثة أنواع من الكفاية هي الملاحظة observational adequacy والكفاية في الوصف descriptive adequacy والكفاية في التفسير explanatory adequacy. وتأخذ هذه الكفايات السابقة ترتيبها يبدأ بالأولى التي تعد في أسفل السلم، ثم تأتي الكفاية في الوصف التي تتوسط الكفايتين السفلى والعليا. وبينما تكتفي بعض المدارس الفلسفية بالكفايتين الأولى والثانية فإن تشومسكي يصر على أهمية الكفاية التفسيرية؛ بل إنه يرى أنها أهمها على الإطلاق.

وإذا كان اللسانيون يفتقرون على أن للملاحظة شروطاً أساسية هي البحث اللساني، كما أنها لتتعلق بالمعنى لاستكشاف الظاهرة اللغوية، فإنهم يفتقرون في موضوع الملاحظة، فالسلوكيون مثلاً يرون أن الانتباه ينبغي أن يتركز على العناصر اللغوية القابلة للملاحظة في حين يرى التوليديون بزعمهم تشومسكي أن المعرفة اللغوية للمتحدث السليفي هي الموضوع الحقيقي للملاحظة، وهكذا فإن العناية ينبغي أن تنصب على أنماط الجمل ومناويلها ثم عزوا كل فقرة فعلية إلى ما يناسبها من تلك الأنماط، وهذه مهمة تتم عادة على مستوى الملاحظة، وعلى الرغم من ذلك فقد أولى تشومسكي هذا المستوى عناية أقل؛ لأن الحقائق المنصبة بالموضوع (التعابير والتجمل المعككة في لغة ما وخصائصها النحوية) يحصل عليها من حدس اللساني وليس من الملاحظة المباشرة، كما أن المعرفة اللغوية للمتكلم السليفي، وليس المادة المدونة، هي موضوع اللسانيات⁽¹⁾.

ويمكن توضيح الفرق بين الوصف والملاحظة أن الوصف يتجه نحو الحقائق في حين تتوجه الملاحظة نحو المادة اللغوية، سواء تلك التي يمكن ملاحظتها في كلام المتكلمين كما يرى السلوكيون، أو تلك التي تأخذ شكل المعرفة اللغوية التي يحملها المتحدثون المثاليون في أذهانهم كما يرى التوليديون، ولا يمكن أن تحقق الكفاية في الحالتين إلا إذا تمت الملاحظة أو الوصف على نحو سليم. ومن الشروط الأساسية التي لا يكون البحث العلمي من دونها كافيها في الملاحظة خصيصية الشمولية التي تقتضي مدى اهتمام في تسمية من سمات الظاهرة أو الظواهر المدروسة، أما الوصف فيلتزم قسراً من التجريد الذي يسمح الدراسة بطابع العلم. اعتاد السلوكيون والنيويون إجمالاً قبل تشومسكي الاختصار على الوصف في دراسة الظاهرة اللغوية من دون الخوض في تسويقها أو تأويلها أو تفسيرها، أما التوليديون الذي كان لهم عناية خاصة بفكرة العموميات universals فلم يكتفوا بالملاحظة أو الوصف؛ بل رأوا أنه من الضروري، إذا ما رمنا فكرة الوصول إلى صوغ قواعد عالمية تنطبق على جميع اللغات، أن نفوس في المبادئ والأسس المفسرة للظواهر الخارجية.

يقول تشومسكي، ويحقق المستوى الأدنى من النجاح إذا قدم النحو المادة الأولية للملاحظة تقديمها سليماً، ويمكن بلوغ المستوى الثاني والأعلى من النجاح عندما يقدم النحو تفسيراً سليماً للحدس اللغوي للمتكلم السليفي، ويحدد النحو كذلك المادة للملاحظة (خاصة) من حيث التعميمات المهمة التي تكشف عن الأنماط الأساسية underlying regularities في اللغة. ويمكن بلوغ المستوى الثالث والأعلى على الإطلاق من النجاح عندما تقدم النظرية اللسانية المعنية أساساً عاماً لاختيار القواعد التي تحقق المستوى الثاني من النجاح، على حساب قواعد أخرى متسجمة مع المادة للملاحظة ذات الصلة، لكنها لا تحقق هذا المستوى من النجاح. وفي هذه الحالة نقول إن النظرية اللسانية المعنية تشرح تفسيراً للحدس اللغوي للمتكلم السليفي⁽²⁾.

أحد اتجاهات المدارس اللسانية الحديثة

والعمل من النشاط الجوهري التي تتميز أصول التوليديين من غيرهم أن ما هو ملاحظ ليس بالضرورة هو الأهم في البحث اللساني؛ بل إن ما هو ملاحظ ربما لا يكون في كثير من الأحيان مناسباً، ولأمهما. وما هو مناسب ومهم قد تصعب ملاحظته^(١). ويشبه هذا إلى حد كبير معالجة النحاة العرب لبعض الأبواب والجزئيات النحوية والصرفية التي اتسمت في كثير من الأحيان بالتعليل والتفسير والتقدير والتأويل، وفيه هي بلوغ أكبر قدر من الاطراد والانسجام. إن تشومسكي ولسانيين توليديين آخرين يعدون اختلاف مفهومهم في الكيفية عما يعدونه مفهوم دو سوسور de Saussure الجامد للغة، بوصفها خزانة لغوية، يكمن في الجانب الإبداعي غير المحدود لمعرفة للتكلم السليقي لفته. وهو ما يميز أيضاً إبداعية اللسانيات التوليدية من الهدف التصنيفي المحدود للبوليمفليديين، وهو هدف لا يتكره الجيل البوليمفليدي^(٢).

١ - ٢ - حدود التجريد

تختلف المدارس اللسانية في تحديد المدى الذي ينبغي أن يمتد إليه التجريد في البحث اللساني. وتتميز المدرسة التوليدية بوضوح من غيرها من المدارس اللسانية بانعزالها في التجريد، والعمل من نافلة القول أن نذكر بأن هذا يتصل جزئياً اتصالاً وثيقاً بتعويلهم على الكيفية التفسيرية في فهم الظاهرة اللغوية وتقدم اللسانيات - **هالوصف اللغوي** ليس السطحية وحدها لا يحقق طموحات التوليدي في التمسك بالأسس المنسوبة للشكل الذي لا يخدم تلك البنيات الخارجية، ولذا ينبغي البحث عما هو أبعد وأعمق من تلك الظواهر السطحية، فوجدوا ضالقتهم في مفهوم الينس العميقة، وبغضلاً عن ذلك فإن التوليديين يشاركون البنويين في افتقاد مستوى أقل من التجريد؛ وهو مستوى الجملة في مقابل مستوى القولة. ويمكن توضيح الفرق بين الجملة والقولة بالجوء إلى تمريق دو سوسور بين اللغة والكلام، فبينما تنتمي الجملة إلى اللغة تنتمي القولة إلى الكلام. إذ إن القولة هي التركيب المعقد الذي ينطقه المتكلم بالفعل في سياق معين، في زمن معين وفي مكان معين. أما الجملة فهي ما ينشأ عن تجريد طائفة من القولات المتشابهة إلى الحد الذي يسمح بالحكم باتصالها إلى نمط تركيبي واحد - ويرى بعض اللسانيين أن هناك مستويات مختلفة من التجريد، منها ما يقع بين القولة والجملة كما يرى شلل Schelle الذي ذكر خمسة مستويات تبدأ بالأحداث الصوتية في الكلام، والخطية في الكتابة بوصفها نتاجاً لعملية القول - وتنتهي بأشكال التعبير النحوية المجردة عن الأصوات المتطوطة والحروف المكتوبة^(٣). ومن هذه المستويات ما يقع بين الجملة في بنيتها السطحية وما يطوفا تجريداً على مستوى البنية العميقة مروراً بدرجة أو أكثر من البنى الوسطى.

١ - ٤ - موقفهم من اللغات والجنسيات

يعدو اختلاف المدارس اللسانية واتجاهاتها في كثير من الأحيان إلى مواقف أنطولوجية (وجودية) فلسفية. وبعد الحكم في تحديد السابق (هل الكليات أم الجزئيات؟)، على وجه

الخصوص، مبدأ مؤثرا في الدراسات اللغوية، فديمها وحديثها، وتبلغ أهمية هذا الأمر هنا يؤدي تغيير الرأي فيه إلى الخروج عن المدرسة الفلسفية أو اللسانية المتبعة، ولعل من الأمثلة التي يمكن ذكرها هنا خروج اللساني المعروف كاتز Katz عن عقلانية تشومسكي Chomsky's conception إلى الواقعية realism⁽¹⁾. ذهب كاتز إلى القول بأسيقية الجمل، بوصفها كليات، على التولات بوصفها جزئيات، وكان ينظر إلى الجمل نظرة فلاسفة الرياضيات الأفلاطونيين إلى الأعداد، حيث كانوا يعتقدون بوجودها السابق للمعديرات⁽²⁾، وينسجون إلى القول بأسيقية وجود الحقائق الرياضية والمنطقية عما عرفه البشر من النطق والرياضيات⁽³⁾. ومن المهم هنا الإشارة إلى أنه مما يترتب على هذا أن علم القواعد الذي يهتم بدراسة الجمل ما هو إلا نظريات الكيانات مجردة⁽⁴⁾ كما يذكر كاتز، وهو مفهوم وإن اختلف مع مفهوم تشومسكي في رأيه في موضوع اللسانيات التوليدية، فإنه يخالفه في الاعتقاد بالوجود القبلي للجمل، ووجودها المستقل والسابق للقولات اللغوية.

ومن الأمثلة الأخرى التي يمكن ذكرها لتوضيح أهمية تحديد الموقف من أسبقية الكليات على الجزئيات، أو العكس، رأي ابن تيمية الذي يعتقد بأسيقية الجزئيات، ويرى أن الكليات ما هي إلا نتائج لعملية عقلية يجري فيها تجريد الأفراد المدرجين تحت الكلي باستبعاد خصائصها المميزة، والإبقاء على أوجه التشابه بينها، ولا شك في أن لهذا الموقف صلة وثيقة بنظريته السياقية، ونظريته في الجاز، بل لا يخالف إلا وبيننا هذا بمجمل آرائه ونظرياته اللغوية والفلسفية⁽⁵⁾. ويشارك ابن تيمية في أصوله هذه مع الدراسات البراهمانية الحديثة: الأمر الذي جعل نتائج دراساته في اللغة والنص متقاربة إلى حد كبير مع دراساتها، وهو ما يؤكد صحة دعوانا في هذه الدراسة، وهي أن الأصول الفلسفية للنظريات اللغوية هي التوجّه للاتجاهات الذهنية أو المدرسية.

لقد أدى عزل القولات اللغوية من سياقاتها، لفرض بلوغ ضروب من الأمثلة idealization، إلى إلحاق في التجريد آل في النهاية إلى تصور مصطنع لكافة الحقيقية، وهنا ينبغي أن نشدد على أهمية التفريق بين اللغة النظرية (أو التشديرية theoretical language) واللغة للألمطة (الحقيقية أو الفعلية actual language)، وهو تفريق اقترحه كارناب، وأكدته وندريش⁽⁶⁾. وسبق أن ألح إليه ابن القيم في معرض ردّه على أهل التأويل ومناصري الجاز الذين خلطوا بين الكلام المقدر والكلام المستعمل⁽⁷⁾. ومثلما فعل نحاة العربية، وجمهور الأشاعرة الذين أوكوا آيات الصفات، وقاتوا بالكلام النفسي، أغفل التوليديون، ومن سار سيرهم، الخصائص السياقية المميزة للقولات اللغوية، وأبغروا في غياب التجريد، وهو أمر آل في نهاية المطاف إلى انعطاف قوية دعا إليها البراهمانيون والمهشمون بتحليل النص نحو دراسة أكثر واقعية وتجريبية، فأخذ في اعتبارها السياقات الفعلية من دون أن تغفل أهمية النمذجة typification

أدوات أبحاث العلوم الإنسانية الحديثة

في صوغ العلم. والتفريق بين الأمثلة والتمثيلات أن الأمثلة هي عملية مبدئية تصاغ بغض النظر إلى واقع الأمور والخصائص الحقيقية للأشياء. أما التمثيلات فهي مستوى أدنى من التجريد تدرج فيها التشابهات تحت نموذج واحد يجمع بين خصائص أفرادها، ويذكر ونيرليش أنه ليس هناك حالة حقيقية تتفق مع حالة مثالية (إلا على نحو تقريبي)، أما ما يتفق مع الحالات الحقيقية فهو النموذج^{٢٢٩}. والمشكلة التي تتعرض إليها عند الأمثلة هي الإضراء في التجريد^{٢٣٠}. وهو أمر يؤزل في النهاية إلى صياغة ذهنية للمادة اللغوية مختلفة عن حقيقتها. وقد يصاحب ذلك تفسيرات وتفسيرات وتأويلات نظرية تغفل البواطن والأسس الحقيقية للتفسير الظاهرية اللغوية. ولعل هذا ما أدى بالفيلسوف غرايس Grice - مثلاً - إلى صوغ أسس خطافية في تحليله للأحداث الكلامية، كما أدى بعطلي التنص إلى الاختصار في دراستهم على تحليل الشواهد الحقيقية المتأخذة من الكلام الفعلي. وأعملوا فكرة للتحدث للثاني عند تشومسكي. كما آل ذلك إلى إعادة النظر في مفاهيم واسعة في الدراسات اللغوية والبلاغية. منذ أرسطو إلى عصرنا هذا. مثل وجود المجاز. فقد ظهرت نزعات مشككة في صحة التفريق بين الحقيقة والمجاز صدرت عن مهتمين بالبراجماتية، وفلاسفة اللغة، والباحثين في الذكاء الاصطناعي. ومن بينهم مذكر سبيربر Sperber وويلسون Wilson اللذين صرحا بوجود أسس قوية لإنكار فكرة المعنى المجازية^{٢٣١}.

١-٥- اللغة والكلام

بعد التفريق بين اللغة والكلام^{٢٣٢} من الثنائيات الشهيرة التي قدمها دو سوسور إلى الدراسات اللغوية، فضلاً عن ثنائيات أخرى، كالتفريق بين الدراسات التعاقبية والتزامنية. ويقصد بالكلام هنا ما ينشأ عن الاستخدام الفعلي للغة، أي ناتج النشاط الذي يقوم به مستخدم اللغة عندما يطلق بأصوات لغوية مفيدة. وبينما تتسم اللغة بالطابع الاجتماعي بوصفها ظاهرة اجتماعية كائنة في أذهان أفراد المجتمع، يحدث الكلام نتيجة نشاط فردي.

وعندما تستخدم كلمة ما فإن الكلمة المستعملة لها جانبان:

- ١- جانب ينتمي إلى اللغة، وهو الذي يشمل أن المخاطبين يفهمون ما يتوله التكلم. بوصفه منتزعا إلى مجتمعهم اللغوي، ويتحدثون لفهم. ويشمل هذا الجانب في تكيد التكلم بقواعد اللغة والنماذج اللغوية linguistic patterns المتعارف عليها في لغة، والفردات المعجمية الصطلح عليها.
 - ٢- جانب ينتمي إلى الكلام، وهو تركيبه لقوله معينة على نحو يحكمه عادة قصد الإيلافي، واختياره لفردات معجمية ونماذج قواعدية بعينها، واستثمار السياق لبيان مقصده.
- ولمة صلة بين التمييز بين اللغة والكلام من جهة، والتفريق بين المعنى والقصد من جهة أخرى، وهي صلة لم يشر إليها دو سوسور صراحة، ولكنها ترسخت في الدراسات البراجماتية الحديثة التي استفادت من تمييز دو سوسور بين اللغة والكلام، ولكي نوضح

هذه الصلة علينا أن نتصور سيالها لغويا يمكن بيانه كالآتي: (يجلس مجموعة من الطلاب في فصل دراسي مكيف، ويوقف المدرس دروسا فريدا من زر جهاز التكييف، وتشتد البرودة داخل الفصل، فيبادر أحد الطلاب بالقول: الجو بارد يا أستاذ، فيتوجه الأستاذ إلى زر التكييف ويضبط عليه لإخلاقه)، ولعل جميع الطلاب (وكذلك مدرستهم) يدركون أن المعنى اللغوي لجملة «الجو بارد» هو الإخبار بشعور الطالب ببرودة الجو، وأن المدرس فهم منها أن الطالب يطلب منه، بأسلوب مؤدب، أن يفتح جهاز التكييف. وما يهمنا هنا في هذا المثال هو بيان أن معنى «الجو بارد» على المستوى اللغوي يختلف عما يقصد بها بوصفها قولة مستخدمة في هذا السياق. والجانب اللغوي في ما قاله الطالب هو تقيده باستخدام جملة اسمية معهودة في العربية مكونة من مبتدأ وخبر، ومراعاته لمقتضيات القواعد الصرفية والنحوية، واستخدامه للمعطرات اللغوية في معانيها المصطلح عليها في العربية، أما الجانب الكلامي فيها فهو أنه اختار هذا القول بالذات من بين مناول أخرى ممكنة، واستشاره للسياق الخارجي لإخراج المعنى اللغوي للجملة من الإخبار إلى طلب.

وهكذا يمكن القول إننا عندما نتحدث فإننا في الواقع نقل اللغة إلى كلام، والجملة إلى قولة، والمعنى إلى قصد، ودلالات الألفاظ إلى إشارات. ولعلنا من المهم هنا أن نذكر أن القولة عندما تعزل عن سياقاتها، يشير علينا أن نفقه المقصود منها، وإن أمكننا فهم معانيها، فعندما ننظر إلى قوله تعالى ﴿فَعَلَا بَنُ إِسْرَافَ كَبُرَ لَهُمْ هَذَا﴾ (الأنبياء: ٢٩ - ٣٠) بغض النظر عن السياق الذي وردت فيه، فلا نفهم منها إلا أن شخصا ما ينسب فعلا ما إلى شخص ما هو أكبر المحيطين به، أما إذا نظرنا إليها باعتبارها قولة تستلزم الرجوع إلى السياق الذي قولت فيه، وسندرك بعدها أن المتكلم هو إبراهيم عليه السلام، وأنه يشير بكلمة «فعل» إلى كسر الأصنام، وأن الضمير يشير إلى عملية الكسر، وأن «هم» هي «كثيرهم»، تشير إلى الأصنام، وأن «هذا» تشير إلى أكبر الأصنام الموجودة، وأن القصد من كل هذه القولة تشكيك المخاطبين في اعتقادهم الوهمية تلك الأصنام، وتوجيه انتباههم إلى عجز كبير الأصنام عن القيام بعمل هذا العمل، وعجز سائر الأصنام عن الدفاع عن نفسها عند تعرضها للكسر، والاستطفااف بمثلهم التي تتمسك باعتقاد الوهمية تلك الأصنام، على الرغم من عجزها عن الدفاع عن نفسها، أو حتى الإخبار بمن كسرها.

ولا يمكن لنا أن ندرك المقصود بكل هذه الإشارات والمراد من القولة إلا بإحضار العناصر الخارجة عن اللغة، وهي المخاطب والمخاطبة، أي ربط الجملة بزمان ومكان ومخاطبين ومقام لغاطبي، وتحديد ما تشير إليه التعبيرات اللغوية الإشارية، وبهذا الإحضام تكون عبارة «فعل فعله كثيرهم هذا» قد خرجت من حيز اللغة إلى مجال الكلام الفطلي.

ما ينتمي إلى اللغة	ما ينتمي إلى الكلام
الجملة	القولة
المعنى	القصد
الإحالة أو دلالة الكلمات	الإشارات

وثمة صلة بين تفريق دو سوسور بين اللغة والكلام الذي أثير في سنة 1916، وتفريق آخر قدمه تشومسكي. بعد ذلك بـخمسين سنة تقريباً، بين الكفاءة competence والأداء performance، فهو أنه توجد فروق جوهرية أيضاً بين هذين التفريقين. وهو أمر كان له انعكاس على فروع المدارس اللسانية التي تقول بأي من التفريقين. فالكلام في ثنائية دو سوسور يشير إلى نتائج الاستخدام الفعلي للغة، وليس العقلية الاستخدام نفسها، أي أنه بتعبير النحاة من باب إطلاق اسم المصدر وإزالة اسم المفعول، وهو ما يجعل من مفهوم الكلام عنده مفهوماً جامداً غير ديناميكي، وهذا يتجهج مع مفهوم لغة بأنها نظام من المعلومات system of signs، أو الدوال، بدلاً من جعلها نظاماً من الدلالات كما نراها عليها. أصول الفقه مثلاً^(١٢). أما تشومسكي فيرى أن الكفاءة هي اللغة (بوصفها نظاماً لا سلوكاً) المخزونة في أذهان المتكلمين المتطهرين لغة ماد، أو من كان ملهم إيماناً لتلك اللغة، وهي نتاج التفاعل بين ١- القواعد العمومية (universal grammar) الموجودة في ذهن كل إنسان (تلك المسماة باللغة الملكة) التي يختص بها البشر وتورث جينياً من إنسان إلى آخر، و٢- عدد كافي من القولات النموذجية التي يمكن تحليلها بمساعدة معرفة الطفل الفطرية لمبادئ parameters القواعد العمومية ومعاييرها^(١٣). فالأداء عند تشومسكي ينطبق على استخدام اللغة النظام language-systems في حين ينطبق الكلام - عند دو سوسور - على نتائج استخدام النظام. ويرى جون لاينز أن المطلوب ليس تعريفاً ثانياً بسيطاً بين النظام ونتاجه، بل تفريق ثلاثي لا يتميز فيه الناتج product من النظام system فقط وإنما من العملية process (الأداء، أو السلوك، أو الاستخدام... إلخ)^(١٤). وهذا التفريق الثلاثي (التفريق بين النظام - العملية - الناتج - System - process - product) مهم جداً في علمي البراجماتية pragmatics والدلالة semantics.

ونظراً إلى أن الفولغديين ينظرون إلى اللغة نظرة أكثر ديناميكية، ويرون أن عملية توليد الجملة المحكومة بالكفاءة تتم على مستوى اللغة، وليس على مستوى الكلام، فإن ما سمي بالعملية process وما ينشأ عنها من نتائج product عند تشومسكي إنما هما مفهومان أكثر

تجربياً من مثاليتهما: العملية والنجاح عند دو سوسور وأتباعه، وذلك لأن العملية عند تشومسكي تتم على نحو تجريدي بحيث تبدو مستقلة عن الاستخدام والسياقات الفعلية للكلام^{٣٢}، أما البراغماتيون pragmatics فيعنون بعملية الاستخدام غنية كـبيرة، بل إن كلمة pragmatics نفسها تعني «علم الاستعمال». ولذا فإن الكثير منهم يرى أن التخاطب عملية لا تخلو من اختيار أو استعمال أو تسمية أو نحو ذلك مما يسمونه بأحداث الكلام speech acts. وبذلك يتطور المفهوم الجامد للكلام، كما شرحه دو سوسور، إلى عمل ديناميكي يأخذ طابع الاستعمال، وهو أمر يتيح إقحام مصطلحات ديناميكية أخرى لحل محل نظائرها الجامدة في ثراث دو سوسور ربما كان من أهمها استخدام مصطلح القصد intention بدلا من المعنى meaning. وأصبح موضوع تحليل المحادثة conversation بدلا من الجملة، وأضحى اللسانيون يبحثون في مبادئ (أو أصول) التخاطب principles of communication ليلوِّح كنه مراد المتكلم بدلا من الاختصار على البنى التقوية المجردة.

٦ - ٦ - الاختلاف في طبيعة اللغة

كان اللغويون قبل دو سوسور ينظرون إلى اللغة على أنها مجموعة من الأصوات، تلك العناصر المادية التي يمكن سماعها ونطقها وتتم بصيغيات فيزيائية مميزة، أي أنها جواهر وليست أعرافا إلا ما استخدمنا مصطلحات التناطلة. وهنا، على ذلك فإن تعريف اللغة على هذا النحو شبيه بمن يعرف البيت بأنه الكوم من الحجر والأسمنت والطين والخشب والزجاج، وقد اعترض ابن سينا على تعريف البيت بهذه الطريقة أو نحوها، مشيرا إلى ضرورة مراعاة الهيئة والتركيب^{٣٣}، وهو الاعتراض نفسه الذي وجهه دو سوسور على من يعرف اللغة بأنها أصوات من دون ذكر خصيصة النظام، يقول دو سوسور: «إن أخطاء مصطلحاتنا وكل طرائقنا هي تمييز أمور اللغة المهيئة إنما تصير عن اعتراض مقصود مضمونه أن هناك جوهر في الظاهرة اللغوية^{٣٤}». فاللغة العربية، مثلا، ليست هي الأربعة والثلاثين صوتا التي تتألف منها، بل الطرائق المختلفة التي تصف بها تلك الأصوات لتكوين كلمات وجمل مختلفة، وفقا لأغراض التكلم التخاطبية. فواضع اللغة استثمر عددا من الاحتمالات الممكنة لصوغ عدد كبير جدا من الكلمات بتقليب الأصوات على أوجه مختلفة وتأليفها على أشكال متباينة لوضع كلمات جديدة. ويستخدم اللغة يركب المصنفات morphemes والكلمات الموضوعة على أوجه مختلفة تناسب المعنى المراد نقله لخاطبيه.

ويتوقف نظم التراكيب اللغوية التي يستخدمها المتكلم على نوعين من العلاقات:

أ - العلاقات الاصطناعية

فالتخاطب عندما يقول: «استقبلت في بيتي خمسة أصدقاء»، فإنه قد اختار كلمة استقبل من زمرة من الخيارات الممكنة مثل أكرم، وضرب وقتل ونحوها، واختار التاء المضمومة الدالة

أوجه التماثل العائلي للمعاني النحوية

على المتكلم بدلا من التاء المفتوحة والمكسورة والضمائر أنا، وسأنا، وشي، وها، ونحوها، وكذا فقد استبعد نحو «في مكتبي» وفي مجلسي، ونحوهما، واستبعد «ثلاثة» وأربعة، وستة» ونحوها، واستبعد «ملاذ» و«جيران» و«أقارب» ونحوها، وتدخل كل كلمة من الكلمات المختارة في علاقة استبدالية مع غيرها من الكلمات المعكئة التي استبعدها.

وقد يكون استخدام الكلمة متوقفا على خيار المتكلم أو على متعلقات السياق، فعندما يقول المتكلم: «حضر سبعة طلاب» فإن استخدام حضر بدلا من غاب أو نجح مثلا، واستخدام سبعة بدلا من ثمانية أو تسعة، واستخدام طلاب بدلا من مدرسين أو رجال، إنما يعود إلى رغبة المتكلم في قول ما قال، لأن ما اختاره من كلمات يعبر عن غرضه الإبلاغي، والعلاقة بين كلمة حضر وكل كلمة من الكلمات التي كان من الممكن أن تحل محلها هي علاقة تنافير، لأن ذكر أي كلمة من الكلمات المطروحة بدلا من الكلمة المذكورة يترتب عليه التعبير عن معنى مغاير، وعلاقة التنافير هي إحدى علاقتي التدرجان تحت علاقة الاستبدال، والعلاقة الأخرى هي علاقة التشابه التي يمكن أن نوضحها بالرجوع إلى المثال الأخير، حيث كان على المتكلم أن يقول حضر وليس له أن يقول حضروا أو حضرت لأن قواعد العربية تفرض هذا الشكل من دون غيره في هذا السياق، وكذا فليس بإمكانه أن يقول سبع أو سبعة أو سبع أو سبعة أو سبعة أو سبعة، أو نحو ذلك، لأن السياق لا يسمح بذلك، وينطبق هذا أيضا على كلمة طلاب: فليس بإمكان المتكلم أن يقول ملأيا أو ملأيا أو ملأيا أو ملأيا أو نحو ذلك، وإنما سميت هذه العلاقة بعلاقة التشابه، لأن الكلمة المذكورة تشبه الكلمات المحذورة في المعنى، وإن اختلفت معها في الشكل، ونظرا إلى أن شكل الكلمة المسموح بوقوعه يحكمه السياق، فلا يجوز أنه أن تحل كلمة بدلا من كلمة أخرى إذا كانت العلاقة بين الكلمتين علاقة تشابه.

ب- العلاقات العائلية

إن المعنى الذي يعبر عنه المتكلم محكوم بنوع آخر من العلاقات، تلك التي يسميها نو سوسون بالعلاقات الترابطية associative ويسمونها فيرث Firth بالعلاقات الاستبدالية paradigmatic. فعندما يريد المتكلم أن يشير إلى تطبيق حكم الإعدام في شخص ما يقطع رقبته، بإمكانه أن يقول ضرب عنقه، مثلا، ولكن ليس له أن يقول ضرب جبهته، مثلا، على الرغم من الترادف الإدراكي بين الكلمتين، غرق وجهد، والسبب هو أن الائتلاف بين الجهد والضرب غير موجود في العربية، وتشبه بهذا العلاقة النحوية بين الكلمات، فالعربية، كما هو معلوم، تناثر الكلمات المتوالية فيها بعضها ببعض، وكما رأينا في الأمثلة السابقة فإن كلمة سبعة في «حضر سبعة طلاب» لا يجوز أن يستبدل بها سبع أو سبعة أو سبعة أو سبعة أو سبعة، ر. سبع أو سبعة أو سبع، أو نحو ذلك، لأن هذا الائتلاف لا يسمح بغير صيغة «سبعة»، وربما يسأل سائل هنا كيف يصلح المثال نفسه لتوضيح نوعين مختلفين من العلاقة هما

العلاقات الاستبدالية والعلاقات الانتلافية. والجواب هو أن الفرق يتصل بوجهة النظر المرافعة. فإذا نظرنا في المثال نفسه إلى العلاقة بين «سبعة» وغيرها من الصيغ المطروحة التي لا يمكن أن تقع موقعها، لأسباب سياقية مثل «سبع» أو «سبعة» أو «سبعة» ونحوها، أو إلى علاقتها بالكلمات التي يمكن أن تقع موقعها مثل «سبعة» أو «سبعة»، فإننا نتحدث حينئذ عن علاقات استبدالية. أما إذا نظرنا إلى علاقة «سبعة» بما قبلها أو بعدها من الكلمات فإننا نتحدث حينئذ عن العلاقات الانتلافية. وهكذا فإن العلاقات الاستبدالية علاقات عمودية في حين أن العلاقات الانتلافية علاقات أفقية.



ويمكن التمثيل للعلاقين الاستبدالية والانتلافية من الناحية الصوتية، حيث تدخل الصيغة phoneme من، في «نال» في علاقة استبدالية مع «م» مثلاً، وهي من علاقات التمايز: لأن تغيير الصيغتين هنا يترتب عليه تغيير في معنى الكلمة حيث تصبح «مال» بدلاً من «نال» أما إذا حاولنا أن نضع نوناً أخرى، ولكن تلك النون الموجودة في «نقع» فإن هذا الأمر غير ممكن صراحة لأن السياق الصوتي لا يسمح بذلك؛ فالتون في «نقع» مطفأة ومبألفها في نال يقتضي إظهارها، أما العلاقات الانتلافية لتون في نال فتتجسد في الصلة بين التون وصوت الألف الذي أتى بعدها، وهو الذي فرض أن تكون مطفأة وليست مطفأة أو مدغمة أو مقلبة.

أدى إقدام عنصر النظام في اللغة إلى نشأة البنية فيما بعد، ثم تطور الأمر بعد ذلك عندما بدأ التعويل على خصيصة أخرى من خصائص اللغة، وهي خصيصة الإنتاجية التي تتبع للمتكلمين توليد عدد غير محدود من الجمل. وقد تقرر في المساهمات أن الإنتاجية productivity هي إحدى السمات التي تلتصق بها اللغة البشرية، وهي خصيصة تستلزم أن للمتكلمين حرية في إحداث جمل لم يسبق لهم أن سمعوها، وقد أدت هذه النظرة الجديدة إلى اللغة الطبيعية إلى تحديد معالم المدرسة التوليدية عندما أشار تشومسكي في سنة ١٩٥٧ إلى أنه «منذ الآن ساعدت اللغة طائفة من الجمل (الشاهية أو غير المتناهية)، كل جملة متناهية في طولها ومركبة من مجموعة متناهية من العناصر»^(١).

١ - ٧ - الاختلاف في تحديد أهم الجوانب اللغوية

تختلف مدارس اللسانيات باختلاف الجوانب اللغوية التي يوليها اللساني نهائيه. فالمدرسة التاريخية تهتم بتاريخ اللغة، والمدرسة البنوية تهتم ببنية اللغة، والمدرسة الوظيفية تهتم بوظيفة اللغة، والمدرسة التوليدية تهتم بكيفية توليد الجمل اللغوية غير المتعلمة من قواعدها المحدودة العدد. والمدرسة التخاطبية تعنى بشقائات اللغة في النظام التخاطبي.

وسنشرح فيما سيأتي - بإيجاز - كيف اتجهت كل مدرسة إلى تتبع جانب معين من الجوانب اللغوية. ونكتفي الطرود التاريخية والفلسفية التي أدت إلى أخذ كل مدرسة الاتجاه الذي مالت إليه. كما سنوضح بعض أفكارها ومبادئها وفروعها التي تعين على فهم الأصول الفلسفية والمعرفية الموجبة لاتجاهاتها.

٢ - مدارس اللسانيات

٢ - ١ - المدرسة التاريخية

لقد كان لاكتشاف اللغة السنسكريتية (وهي لغة الهنود المنيهة القديمة) أهمية كبيرة في اللسانيات التاريخية، فقد ترتب عليه نشأة فئة اللغة المقارن comparative philology، وبعد المحامي الإنجليزي وليام جونز Sir William Jones (1791-1794)، الذي قام بهذا الاكتشاف، التأسيس المنهجي لهذا الحقل المعرفي بعد أن صاغ افتراضه أن لغة السنسكريتية تشترك في أصلها مع اللاتينية والإغريقية والقوطية والفارسية. ثم تطورت اللسانيات التاريخية متأثرة بنظرية التشو، والأرقاء التي طورها تشارلز دارون Charles Darwin في علم الأحياء. يؤيد هذه الحقيقة أن كتاب أوقست شلايخر August Schleicher (1821-1868)، الذي سماه «الخلاصة Compendium»، وشروح فيه شجرة الفصائل اللغوية، ظهر بعد سنتين فقط من نشر دارون كتابه في إنجلترا سنة 1859. وقد أتبعه في سنة 1862 يبحث عن نظرية دارون واللسانيات الذي دعا فيه إلى إدراج اللسانيات في العلوم الطبيعية^{٣٣}. ولا غرو فإن الفكرة الرائجة في ذلك الوقت هي أن اللغة كائن طبيعي حي، ولذا ينبغي دراستها باتباع منهج يراعي هذه الحقيقة، فإذا صح أن بعض الحيوانات انحدرت من فصائل منفردة، وأن لغة قوانين تتحكم في نشوتها وارتقاها كالمصراع من أجل الرضا، والبقاء للأصلح، فمن الممكن إذن إخضاع اللغات البشرية أيضا إلى قوانين مشابهة. غير أنه ليس هناك اتفاق بين لغويي القرن التاسع على الطريقة التي تتطور بها اللغة، هل تسير في اتجاه ارتقائي متكاما هي الحال في علم الأحياء حيث تتطور السلالات الأدنى إلى سلالات أعلى أو تسير في الاتجاه العكس؟

يرى راسموس راسك Rasmus Rask (1787-1842) أن قواعد اللغات القديمة أكثر دقة وتعقيدا، وأن تطورها إلى لغات فرعية يسير نحو التبسيط والتسهيل. ويعمل لذلك بأن اللغة

الدانمركية أبسط من اللغة الأيسلندية التي هي أصل لها. وأن الإنجليزية أبسط من اللغة المتفرعة منها. وهي الأنجلوسكسونية. أما شلايخر فيرى أن تاريخ اللغات القديم يشهد بأن التطور يسير من النقص إلى التكمال. حيث تتطور اللغات من العزول إلى اللصق إلى التصريف¹⁷. والتي تتضح هذه النقطة علينا أن نذكر بالتقسيم الثلاثي للغات الذي عرف في القرن التاسع عشر. وهو تصنيف اللغات إلى لغات عازلة كالصينية والفيتنامية التي تتألف فيها الكلمة من جذر جامد غير متصرف لا يقبل لامعة ولا صيغة. ولغات لامعة كالتركية التي تقبل لواحق زائدة على الجذر. ولغات متصرفة كاللألهية والعربية. حيث تتألف الكلمة التركية من مصروفات متمازجة يصعب فصلها فصلا أفقيا؛ بحيث يقال إن الجزء الأول مثلا يعني كذا، والثاني يعني كذا، كما هي جمع التكسير في العربية (تحو: أبواب. كتب. حدائق). وبناء على رأي شلايخر فإن البنية هي العربية أكثر تعقيدا من التركية والصينية لكونها الأقدم. وقد اقتصرت مباحث الدراسات النحوية في القرن التاسع عشر على الكلمات من حيث المستويين الصوتي والدلالي. وإن كان المستوى الأول أكثر تطورا وموضوعية على الرغم من اعتراف أصحابه بأن النتائج التي توصلوا إليها إنما هي تفسير لشذجات وليس لقوانين صوتية دقيقة. وكانت أبرز الإنجازات في المجال الصوتي وضع بعض القوانين للإبدال الصوتي. وأشهر هذه القوانين ما عرف بقانون غريم *Grimm's Law* الذي يفسر كيف تطورت الصوامت في الفصيلا الجرمانية من أصواتها في اللغات الهندية الأوروبية¹⁸. ومن الأسباب التي تذكر لتفسير ظاهرة التغير الصوتي: التقريب الصوتي *assimilation* والاختزال الحذفي *epenthesis*¹⁹. وهي إظهار ثلاثة العلاقة بين اللغات يشهد المؤرخون اللغويون إلى ظاهرتين تعرفان بالقياس *analogy*²⁰ والاقتراض *borrowing*²¹.

وفي مجال المعنى كان موضوع التطور الدلالي وقوانينه محور اهتمام اللغويين التاريخيين في القرن التاسع عشر. ونظرا لصعوبة وضع أصول منتظمة للتطور الدلالي. فقد فسر على نحو واسع بمصطلحات تقليدية أو حدسية. مثل تخصيص المعنى وتعميمه. والجزأ المرسل *metonymy* والاستعارة *metaphor*. ولم يظهر تفسير أكثر تنظيميا للتغير والتطور المعجمي الدلالي إلا في فترة متأخرة جدا على يد ستيرن *Stern* (1921) وفيره- ويرى سورن *Søren Sørensen* أن صوغ قوانين للتغير الدلالي. يمكن تطبيقها على لغة ما أو مجموعة من اللغات على نحو مماثل للقوانين الصوتية. أمر مستبعد على الإطلاق²². ومهما يكن من أمر فإن تلك المصطلحات ما زالت تستخدم حتى الآن. ويعتمد عليها كثير من اللغويين في توضيح ظاهرة التطور الدلالي.

ولعلنا لاحظنا أن منهج اللسانيات التاريخية يعتمد على تتبع السببية التاريخية التي تؤول إلى تفسير الظاهرة اللغوية بنسأ على أسباب تاريخية. وأن التأثيل *etymology*

أوجه أبحاث المدارس اللغوية الحديثة

وهو دراسة أصل الكلمات وتطورها⁽¹⁾، كان وسيلتها المفضلة. وأولا خوفاً التباس هذا المصطلح في العربية بتحقيق المخطوطات لأننا ترجمته بالتحقيق، لأنه أقل من حيث مفهومه، فهو مشتق من الكلمة الإغريقية *etymos* التي تعني حقاً أو حقيقياً، ويشير لاينز إلى أن إحدى المدارس الإغريقية، في القرن الخامس الميلادي، كانت تقول إن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة طبيعية، وليست اصطلاحية، وإنها اتخذت المنهج التأليلي سبيلاً لإثبات أن أصل الارتباط بين الدال والمدلول، في كلمة ما، كان طبيعياً وليس اصطلاحياً. ويتابع هذا المنهج فإنهم في الواقع يبحثون عن الحقيقة الخافية على الناظر العادي في العلاقة الظاهرة بين الدال والمدلول. وبعد تحليل عميق للتغييرات التي حدثت لمبنى كلمة ما، أو معناها، لغرض اكتشاف أصل الكلمة، تم، بناء على ذلك، معناها الحقيقي، فإنهم يصلون إلى حقيقة من حقائق الطبيعة، ولكن المشكلة التي يقع فيها انحصار المنهج التأليلي هي ما سماه لاينز بالزيغ التأليلي *etymological fallacy* وذلك حين يبحثون بأن كلمة ما تعود إلى أصل إغريقي أو لاتيني أو عربي أو غيره، ولذا فإن معناها ينبغي أن يكون مطابقاً لما كانت عليه في الأصل، ويبدو زيغ هذه الحقبة هي أن الافتراض الضمني بوجود صلة حتمية أو مناسبة في الأصل بين المبنى والمعنى، وهو ما تقوم عليه هذه الحقبة. لا يمكن التحقق منها⁽²⁾.

وشبهه بهذا ما فعله بعض الباحثين عندما يفهمون المعنى الاصطلاحي لفهوم ما بمعناه اللغوي، مع أن احتمال ألا يكون المعنى الاصطلاحي مرتبطاً بالمعنى اللغوي أمر وارد. وقد سبق لاينز تسمية (٧٢٨-١٢٢٨) وابن قيم الجوزية (٧٩١-١٢٨٠) أن يعربوها على استخدام انحصار المجاز المنهج التاريخي في التمييز بين الحقيقة والمجاز، مع صعوبة التثبت من أصل اللفظ، وعدم وجود ما يفيد تاريخياً يسبق أحدهما على الآخر⁽³⁾.

ومهما يكن من أمر فإن التأليل منهج مستخدم هوّل عليه الكثير من اللغويين معولاً كبيراً، لا سيما في القرون التاسع عشر حين وضع على أساس أمثال مما كان عليه قبل ذلك، وما زال يستخدم حتى الآن، ويعد فرعاً معترفاً من اللسانيات التاريخية أو التماثلية، لما له من أسس منهجية خاصة لتوقف مصداقيتها على كمية الشواهد وتوزيعها التي يأتى بها لتأييد تلك الأسس. وعلى الرغم من ذلك، فعما أصبح واضعاً للتأليليين في القرن التاسع عشر، وسلم به اللسانيون عامة في الوقت الحاضر أن معظم الكلمات هي معجم أي لغة لا يمكن أن يعزى إلى أصوله. وما يشعته التأليليون الآن هو ربط كلمات لغة ما (في مرحلة قابلة للوصف التزامني من مراحل اللغة) بكلمات اللغة نفسها في مرحلة أقدم من مراحلها، أو بكلمات لغة أخرى على أن تكون هذه الكلمات قد ثبتت صحتها أو إعادة تركيبها. ولكن هل يمكن ربط هذه الكلمات التاريخية التي ثبتت صحتها أو إعادة تركيبها إلى مرحلة أخرى أقدم من ذلك باستخدام وسائل تأليلية؟ يتوقف ذلك، كما يقول لاينز، على الشواهد التاريخية التي وصلت إلينا؛ إذ

يمكن عزو كلمة *len* الإنجليزية الحديثة إما إلى *len* أو *len* اللتين يستخدمون في الإنجليزية القديمة، ويمكن أن نصل الكلمة الإنجليزية القديمة من خلال مراحل افتراضية متعاقبة بكلمة أعيد تركيبها ونسبتها إلى الهندية الأوروبية الأصلية تأخذ صيغة *dekm* وتعني أيضا *ten*، ولكننا لا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك، وعلى أي حال، فإن النشأين في الوقت الحاضر لا يهتمون بأصل الكلمات، وكل ما يمكن أن يقولوه بثقة، أقوى أو أضعف تبعاً للشواهد، هو أن كذا وكذا إنما هو ميل أو معنى لكلمة افتراضية أو معروفة أقدم منها⁽¹⁴⁾.

وكما ستوضح في البحث القادم، فقد انعكس المنهج التاريخي بعد دعوة دو سوسور إلى الفصل بين الدراسات التزامية والدراسات التاريخية.

2-2 - البنية البنوية structuralism

البنوية هي نسبة إلى كلمة بنية التي هي ترجمة لكلمة *structure* المأخوذة من الكلمة اللاتينية *struere* التي تعني بناء، وقد ارتبطت المدرسة البنوية باللساني السويسري دو سوسور بعد دعوته المشهورة إلى التمييز بين الدراسات التعاقبية والدراسات التزامية، وتشديده على مفهوم البنية والنظام في اللغة.

لم يكن دو سوسور معارفاً بالمنهج التاريخي في دراسة اللغة، بل إن تاريخه يشهد بأنه أمضى كل حياته تقريباً في دراسة اللغات وتطورها معتمداً على هذا المنهج، ولكنه رأى أن اللغويين كثيراً ما يخلطون بين دراسة بنية اللغة في مرحلة زمنية معينة، ودراسة تاريخ تلك اللغة وتطورها، ولكي يوضح دو سوسور تفرقة بين الدراسات التعاقبية والدراسات التزامية شبه اللغة برقعة الشطرنج، حيث، بغير وضع الرقعة بأفراد تبعاً لكل نقلة يقوم بها أحد اللاعبين، وفي كل مرة يمكن أن نصف وضع الرقعة وصفاً كاملاً بتحديد مواقع قطع الشطرنج (يعني الملك والوزير والقلعة والفيل والبيادق)، وكذلك يمكن أن نفعل مع اللغة حيث يمكن وصفها في كل مرحلة زمنية من مراحلها.

وكما أنه في رقعة الشطرنج لا يعبأ في كل مرحلة من مراحلها ماذا حدث سابقاً من تحوّل الطريق الذي وصل به اللاعبون إلى كل وضع من الأوضاع المبراة، وعدد التقلبات السابقة أو نوعها أو ترتيبها، بل يمكننا أن نصف الوضع الحالي للمباراة وصفاً التزامياً من دون الرجوع إلى كل ما سبق، فكذا، اللغة، فهي تتطور بأفراد من مرحلة زمنية إلى أخرى ولكننا نستطيع، بل يجب، أن نصفها في كل مرحلة من دون الرجوع إلى ما كانت عليه سابقاً وبغض النظر عما يمكن أن يقول إليه⁽¹⁵⁾.

إن متكلمي اللغة عندما يستخدمون كلمة ما أو جملة ما لا يخطر في بالهم كيف كانت تستخدم تلك الكلمة أو تلك الجملة، ولذا فإن الاستخدامات السابقة، التي تنتمي إلى مرحلة تاريخية منتظمة عن المرحلة الحالية، ليس لها تأثير في وضع اللغة الحالي، إن التأثير الذي

أحوال الألوان المتداخلة اللغوية العربية

ينبغي أن نوليه اهتمامنا هو الذي ينشأ عن علاقة العنصر اللغوي الذي يستخدمه التكلم - أو الذي يصفه القوي - بالعناصر اللغوية الأخرى ذات الصلة بالعنصر المستخدم، أو الموصوف. ولكي نوضح ذلك، يمكن أن نقارن بين نظام الألوان في اللغتين اليابانية والعربية؛ فاللون الأزرق يتحدد بعلاقته بغيره من الألوان في اللغة الموصوفة، وهكذا فإن الأزرق في العربية يعني ما ليس الأخضر وليس الأحمر وليس أبيض.. الخ. وهذا تعريف يختلف عن تعريفه في اليابانية؛ لأن الأزرق، وهو ما يعبر عنه اليابانيون بكلمة «أوي» (أي: 200)، يطلق على ما نسفه في العربية بالأزرق والأخضر معا. وإذا لا يمكننا القول أن الأزرق في العربية يقابل «أوي» في اليابانية. وبناء على ذلك يمكن القول: إن تحديد كل لون في نظام الألوان يخضع لعلاقته بالألوان الأخرى. وهو يعني أننا نتعامل مع بنية متعقدة ليس للتاريخ فيها دور، كما أن كل العوامل الخارجية، بما في ذلك ما يشير إليه الألوان في العالم الخارجي، ليس له صلة مباشرة بتحديد ما يعنيه اللون الأزرق في اليابانية أو العربية. بل المحدد هو علاقة الجزء بغيره من الأجزاء. ويمكن أن نضيف هنا أن كل لغة تصور العالم الخارجي ومحتوياته بطريقة الخاصة، وهو ما يلوي فكرة دو سوسور في اعتبارية العلامة اللغوية بطورها العادل والمداول، ويؤكد من جهة أخرى. بناء على ذلك، صعوبة الترجمة من لغة إلى أخرى؛ إذ الترجمة، وفقا للمعطيات السابقة، ليست إعادة تسميات للأشياء بل إعادة تفكيك وتركيب للعناصر اللغوية.

وما ينطبق على نظام الألوان ينطبق كذلك على نظام الضمائر مثلا، فالضمير أنتما في العربية يتحدد معناه بعلاقته ببقية الضمائر، من خلال الموازنة بينه وبين سائر الضمائر الأخرى. أما تاريخ الصيغة وكيف تركيب عبر العصور التاريخية، وعلاقته بما هو خارج نظام العربية فليس له صلة بوصف نظام الضمائر في العربية.

إن تحديد نظام، أو بنية، الألوان في العربية لا يتحصر في العلاقات الاستبدالية القائمة بين الألوان المختلفة، بل يتحدد أيضا بعلاقة اللون بما يأتي قبله أو بعده من كلمات؛ إذ يمكن وصف اللون الأحمر بأنه كان، ولكن لا يجوز أن نقول أبيض كان مثلا. وهكذا فإن تحديد المعنى للمعجمي أو القواعدي لعنصر لغوي معين إنما يكون بالنظر في علاقاته الاستبدالية والانتلازية معا، وهي التي تؤلف البنية. (راجع مبحث العلاقات الاستبدالية والانتلازية ١ - ٦).

إن اللغة نظام نظري مجرد، منفصل عن تاريخه وعن الواقع الخارجي، غير أن هذا النظام المجرد يمكن أن يُجسّد ويتحقق في الواقع الفعلي، ويرتبط بما هو خارج اللغة، عندما تنقله من حيّز الوجود بالقوة إلى حيّز الوجود بالفعل عن طريق الكلام أو الاستعمال، فعندما نقول «انتما رجلان كريمان»، لم يمد تحديد معنى كلمة أنتما في علاقتها بغيرها من الضمائر الوسيلة الوحيدة لفهم دلالتها، بل ينبغي أيضا معرفة ما يشير إليه الضمير في العالم الخارجي، أي

معرفة الشططيين اللذين يقصدهما التكلم، ولكن اللغوي الذي يصف العربية لا يهتم المقصود بادتمام هي هذه القول: لأن هذه مسألة لا علاقة لها بنظام، أو بنية، اللغة المجردة التي يوليها اللغوي كل اهتمامه. وبعبارة أخرى، فإن اللغويين، خلافا لعلماء الخطاب، يعنون باللغة لا بالكلام أو الاستعمال. (راجع مبحث اللغة والكلام 1 - 5).

إن بنوية دو سوسور تعني دراسة بنية، أو بنى، اللغة في حد ذاتها على نحو مستقل، ليس فقط بعزلها عن التاريخ أو العالم الخارجي، بل أيضا عن نسجها الاجتماعي الذي تعيش فيه، وعن العمليات النفسية التي يقوم بها متكلموها عند فهمها أو كتبتها، ولذا فمن المناسب جدا أن تكون الدراسات اللغوية مقتصورة فقط في إطار اللسانيات على اللسانيات الضيقة "microlinguistics".

ومن الأسماء التي تذكر عادة في مسرد أعلام المدرسة البنوية، اللساني المشهور هيلمسلف Hjelmslev الذي تأثر كثيرا بدو سوسور لاسيما في عنايته بالبنائي، أو الأشكال، على حساب الجوهر، أو المحتوى والمادة، وحاول أن يطور أفكاره البنوية فيما عرفت عنه بالتأويلات glomematics، ونتيجة لسعوبتها وطبيعتها مصطلحاتها غير المتجانسة لم تقل تلك الأفكار الاهتمام الذي تستحق. ومن الانتقادات التي وجهت لتأويلات هيلمسلف أنها نسخة نظرية وشخصية لللسانيات دي سوسور، غير أنه طبقها على نحو فيه مغالاة مطلقة⁽¹⁾. وربما كان من القيد أيضا تنفيذه إلى أنه بينما اعتبرت البنوية الأوروبية بزعامة دو سوسور بالعلاقات الاستبدالية، كان اللغويين الأمريكيون يولون عنايتهم بالعلاقات الانتلافية، ويصود هذا إلى أسباب منهجية ستوضحها فيما بعد.

تميزت البنوية الأمريكية بالصرامة العلمية والمنهجية، ويرجع هذا إلى رائدها بلومفيلد الذي كان متأثرا، إلى حد كبير، بعالم النفس السلوكي واطسن Watson. وقد شرح بلومفيلد منهجه في الدراسات اللسانية في كتابه: «اللغة، "Language"، وكان أحد ثلاثة لسانيين بارزين في اللسانيات الأمريكية في الثلث الأول من القرن العشرين، والأخراين هما فرانز براون وإدوارد سابير اللذان عرفا باهتمامهما باللسانيات الموسعة بدلا من الانحصار على اللسانيات الضيقة، وقد انعكس هذا في التطرق إلى المباحث الأدبية والفنية والإنسانية والنفسية وبيان الصلة بين هذه المباحث من جهة، والمباحث اللسانية من جهة أخرى⁽²⁾.

دعا بلومفيلد إلى إبعاد دراسة اللغى عن الوصف اللغوي بسبب صعوبة البحث فيه بحثا موضوعيا، ومع أن بلومفيلد لم يقل من شأن دراسة المعنى، أو يدعو إلى عدم دراسته، غير أن تعليقاته في هذا الموضوع لم يجعلها الكثير من اللغويين على المحمل الذي كان يقصده، فآدى ذلك إلى إغراض جيل من اللغويين عنها⁽³⁾ في الربع الثاني من القرن العشرين، وربما كان هذا أحد أسباب تخلف البحث الدلالي عن نظائره من فروع اللسانيات الأخرى.

أوجه انتماء المدارس اللسانية الحديثة

وقد يكون من نتائج الاتجاه البلومفيدي نحو العناية بالبنية وإبعاد المعنى أن بدأ اللسانيون يميلون إلى الوصف القواعدي لبنية الجملة، فشاغ عندهم ما يعرف بتحليل البنية المكوّنة الطارئة immediate constituent analysis الذي تربط فيه المصرفات بعضها ببعض في مشجرات. وقد مهد ذلك لظهور التوزيعيين distributionalists الذين أخذ الوصف اللغوي عندهم طابع العناية بالعلاقات التوزيعية بين الصوتيات phonemes في المركبات المتألّفة منها. وبين المصرفات morphemes في المركبات المتألّفة منها⁽¹⁾. وعلى الرغم من أن هاريس Z.S. Harris قد تمكن من تطوير جوانب من اللسانيات البنية فقد شاغ إطلاق البنية حصرا على التحليل اللغوي الذي نظّر له بلومفيلد⁽²⁾.

٢ - ٣ - المدرسة الوظيفية functionalism

على الرغم من اختلاف المدرسة الوظيفية عن المدرسة البنيوية في كثير من القضايا فإنها - مثلها في ذلك مثل المدرسة التوليدية - تمثل اتجاها متطرفا من البنيوية. ولذا فإن بعض اللسانيين يرون أن البنيوية هي الإطار العام الذي يشمل معظم - إن لم يكن كل - الاتجاهات التي ظهرت في القرن العشرين.

وتتميز المدرسة الوظيفية من غيرها من المدارس اللسانية «باعتقادها أن البنى السبائية والقواعدية والدلالية مكتوبة بالوظائف التي تؤديها في المجتمعات التي تعمل فيها»⁽³⁾. وهي ذلك خروج عن المبدأ الواضح الذي ارتأه فيلسوف ونسب في ذلك البنيويون من أن البنى اللغوية ينبغي أن تكون «في حد ذاتها» بغض النظر عن العناصر الخارجة عن اللغة بوصفها نظاما مجردا مستقلا، وتتلخص وجهة النظر الوظيفية في صعوبة الفصل بين البنية اللغوية والسياق الذي تعمل فيه والوظيفة التي تؤديها تلك البنية في السياق.

وتعد مدرسة براغ Prague School أفضل من يمثل الاتجاه الوظيفي في دراسة اللغة. وقد نشأت هذه المدرسة في أخصان حلقة براغ اللسانية Prague Linguistic circle التي أسسها اللساني التشيكي طالعيم ماثيوس Vilém Mathesius (١٨٨٢-١٩٤٥). ولم تقتصر المدرسة الوظيفية في عضويتها على اللسانيين القديمين في براغ فقط، بل شملت أيضا غيرهم ممن يشيرون في بقاع أخرى. وكانوا يشكلون للمدرسة أصولها وأفكارها الأساسية، وبعد وفاة ماثيوس قام لسانيون آخرون أبرزهم بيتر سغال Petr Sgall وإليجا هاجيكوفا Eva Hajičová اللذان حافظا على مدرسة براغ في أحلك الظروف التي مرت بها إبان الحكم الشيوعي. وقد نجحوا في إحياء حلقة براغ اللسانية رسميا في نوفمبر ١٩٩٢ بعد سقوط الشيوعية بثلاث سنوات⁽⁴⁾. أشهر مؤسس للمدرسة ماثيوس بما يعرف بالنظرة الوظيفية للجملة، وهي التي سنناقشها في الفقرة التالية.

٢ - ١ - النظرية الوظيفية للجملة

تعد النظرية الوظيفية للجملة functional sentence perspective استناداً للمناقشة التقليدية العامية التي كانت تحدث في نهاية القرن التاسع عشر حول ثنائية الموضوع subject والمحمول predicate. وكان لأستاذ الفلسفة في براغ أنتون مارتني Anton Marty الذي كانت أفكاره مؤثرة في نشأة مدرسة براغ، نشاط بارز في هذه المناقشة. وقد عبر مارتني عن أفكاره في شكل ثنائيات متميزة، تتعلق بالطرفين الأساسيين للجملة وتأثير كيفية ترتيبهما في الوظيفة التي تؤديها الجملة. وهذه الثنائيات هي ثنائية الموضوع topic والتعليق comment، أو البؤرة focus، وثلاثية التقدم theme والمتأخر rheme، وثلاثية المسلمة given والإضافة new. فالتقدم هو الشيء المتحدث عنه الذي يفترض للتكلم معرفة المخاطب له، والمتأخر هو الجزء المنتم للجملة الذي يضيف إلى معلومات المخاطب السابقة معلومات جديدة تتصل بالتقدم، والمسلمة هي ما يقدمه المتكلم من معلومات يدركها السامع من مصدر ما هي المحيط (أي المقام أو النص السابق)، والإضافة ما يقدمه المتكلم من معلومات لا يدركها السامع من مصادر أخرى^١، فهي الجملتين:

١- مؤسس الدولة الأموية هو معاوية بن أبي سفيان.

٢- معاوية بن أبي سفيان هو مؤسس الدولة الأموية.

نجد أن المعنى الإنشائي (أو النسبة الخارجية كما يقول البلاغيون) واحد فيهما، إذ كلاهما يفيد أن تاسيس الدولة الأموية كان على يد معاوية بن أبي سفيان. وبناء على ذلك فهما مترادفان نظرياً، ولكن من الواضح أنهما يستعملان في سياقين مختلفين، واختلاف السياقين يفسر بما يعتقد المتكلم بشأن ما يعرفه المخاطب حول موضوع الجملتين، فكل جملة من الجملتين تفترض أن أحد الطرفين يعرفه المخاطب وهو معاوية بن أبي سفيان في الجملة الأولى، وتأسيس الدولة الأموية هي الثانية، وأن الطرف الثاني غير معروف، وهو من أسس الدولة الأموية في الجملة الأولى ومن هو معاوية بن أبي سفيان في الجملة الثانية؟ فالمعلومات التي يفترض المتكلم أن المخاطب يعرفها تسمى معلومة مسلمة given information والمعلومات التي يضيفها تسمى إضافة أو معلومة جديدة new information. وكما هو واضح فإن بنية كل جملة من الجملتين السابقتين محكومة بالوظيفة التي يريد المتكلم أن يؤديها خطابها، ففي ١ كانت الوظيفة (أي الغرض الإبلاغي) هي الإعلام بمن أسس الدولة الأموية، وفي ٢ كانت الوظيفة هي التبرير بمعاوية بن أبي سفيان. إن الفرق الأساسي في معالجة المنبئيين والوظفيين لهذه الجملة يتمثل في أن المنبئيين يصفونها كما هي في حين أن الوظفيين يفسحون عن سبب كونها كذلك، أي أن المنبئيين يحاولون الإجابة عن ماذا وأن الوظفيين يحاولون الإجابة عن لماذا.

أدلة إرشادات المعارف اللغوية الحديثة

وتختلف اللغات في مدى حرية المتكلم في توليد المصطلح إليه والمستخدم. فبينما تتبع العربية مثلاً احتمالات مختلفة بسبب وجود طريقة الإعراب التي بها نستطيع أن نعبر المعلومات المسلمة من المعلومات الجديدة، تعد الإنجليزية من اللغات التي تكون فيها الرتبة مطبقة إلى حد كبير، وإذا فهي تلجأ إلى طريقة التشبيه أكثر من غيرها. هي تحديد المعلومات للمسلمة والمعلومات الجديدة. وقد تلجأ أيضاً إلى استخدام صيغة المجهول التي تتضمن الأدوات كما في *The rat was eaten by the cat*. وهو الأسلوب الذي يترجم خطأ في العربية بـ الفأر أكل من قبل القط، وترجمته الصحيحة هي الفأر أكله القط. لأن هذه الترجمة تؤدي الوظيفة (أو الغرض البلاغي) التي يقصدها المتكلم: وهي إظهار الغلبة بالفأر وليس بالقط. لأنه هو موضوع الحديث. وفي الوقت ذاته نحافظ على البنية المألوفة في العربية من دون اللجوء إلى بنية غريبة مستوردة (وهي من قبل، في السياق المذكور). وإضافة إلى الإعراب تؤدي طريقة المطابقة في العربية. وكذلك التشبيكية مهمة التمييز بين الفاعل والمفعول وهو ما يتيح للمتكلم اختيار من يقدم أولاً الفاعل أو المفعول، حتى عند غياب طريقة الإعراب. وذلك كما في المثال الآتي:

ضربت هيمس يسرى.

ومن العناصر القوية الأخرى التي تحدد الفهم من الجديد من المعلومات أداة التعريف كـ (ال في العربية و *that* في الإنجليزية) حيث يشير العنصر المرتبط بها إلى شيء معروفه المخاطب، أما غيابها أو وجود أداة التنكير كـ (التي في العربية و *the* في الإنجليزية) فيفيد أن العنصر المرتبط بها لا يعرفه المخاطب. ومن الأمثلة التي يمكن ذكرها هنا قوله تعالى:

﴿وَأَنذَرْنَا إِلَىٰ غِيَاثِ الْمَوْجِدِ رُسُلًا، فَمَن يَعْصِ أَمْرًا مِّنَ الرَّسُولِ﴾. (القرآن الكريم، الزمر ١٦: ٢٢).

فقد أشارت كلمة «رُسُلًا» الخالية من أداة التعريف إلى مرجع غير معروف، هي حين كان دخول ال على كلمة رسول الثانية سبباً في تحديد المقصود بالرسول.

ويرى اللسانيون الوهابيون أن المخاطب هو الذي يقرر أي من المعلومات ينبغي أن يعد من المسلمات، وأنها ينبغي أن يعد جديداً. وقد أكد هالدي *Halliday* هذه الحقيقة عندما ذهب إلى القول بأن «الذي يحدد وضع المعلومة ليس بنية الخطاب بل المتكلم»^(١). ومن الوسائل المعينة لمعرفة المعلومة المسلمة من المعلومة الجديدة هي قول ما، هو أن تجعل القول جواباً لسؤال نسأل به. فنظر في محتواها الدلالي، فنظر كيف يمكن أن نعرف المعلومة الجديدة من خلال طرح الأسئلة في القولات الآتية^(٢):

س١ - ماذا فعل القط؟

ج١ - لقد أكل الجرة.

س٢ - ماذا حدث للجرة؟

ج٢ - لقد أكله القط.

ج-3. هل التقلب لكل الجوزة؟

ج-3. لا، بل القطع هو الذي لكل الجوزة.

س-4. هل القطع لكل الجوزة؟

ج-4. لا، بل الجوزة هو الذي لكل القطع.

لاحظ أن المعلومة للسلمة يشار إليها بالضمير، كما في الجواب رقم 4، حيث أشير إلى القطع بالضمير المستتر في «أكل».

ويقسم الوظيفيون ما تعرف عليه بالتقدم ثلاثة أقسام: المتقدم الموضوعي topical theme، والمتقدم الشخصي interpersonal theme، والتقدم النصي textual theme¹³⁴. فمثال المتقدم الموضوعي القطع في نحو «القطع أكل الفار»، ومثال المتقدم الشخصي بصراحة في نحو «بصراحة، أدراك لا يعجبني»، ومثال المتقدم النصي على أي حال في نحو «على أي حال، حاول أن تعيد النظر في أدائك وسنرى».

2-3-2 = الأفعال النحوية والصرفية

كان للوظيفية اهتمام كبير بدراسة الأصوات على أي اهتمام آخر، وكان لهم الفضل في التمييز بين علم الأصوات وعلم الصيغة، وهذا التركيز على الدراسات الصيفية لم يقتصر على أتباع مدرسة براغ، بل إنطبق أيضا على مدرسة هيوستون¹³⁵ لا سيما في مراحلها المبكرة¹³⁶، ولعل من الجدير بالذكر هنا أنه باستنادا إلى مساهمات التي قامت بها مدرسة براغ في مجال النظرية الوظيفية للصيغة ونظرية الوضوح والتعليق يشار إليها سابقا، فإن أفكارها النحوية والدالية تجاوزتها التطورات التي قام بها اللسانيون الأمريكيون، أما إسهاماتها في الصيغة فلا تزال مؤثرة في اللسانيات الأمريكية المعاصرة، ويعود تطوير النظرية الصيفية إلى رومان جاكوبسون (1896-1982) الذي صاغ فكرة العموميات universals، تلك الفكرة التي استفاد منها التوليديون في علم الصيغة التوليدي generative phonology. وهي صوغه لفكرة العموميات يعارض جاكوبسون دوموسوز وبراس في زعمهما بوجود نسبية بين اللغات، وأن كل لغة لها نظامها الخاص، فقد ذهب إلى القول بوجود اثني عشرة سمة مميزة موجودة في جميع اللغات، وسنرى في الحديث عن المدرسة التوليدية أن تكرار النسبية والقول بالعموميات يوافقان الأسس التي تتول بها المدرسة التوليدية.

وأحدث جاكوبسون أيضا عن ضوابط عامة منتظمة، تتصل بكيفية اكتساب الطفل بعض الأصوات، وكيفية فقدانها عند الإصابة بمرض الحنجرة aphasia الذي يؤدي إلى العجز عن نطق الأصوات، ومن بين ما يذكره جا كوبسون في هذا المجال أن التمييز بين الصوائت الانتحارية واللثوية (b و t مثلا) يسبق التمييز بين الصوائت اللثوية واللثوية (k و t مثلا)، وهو ما يفسر المشكلة التي يعانيها الطفل في نطق الكاف k حين يحرفه إلى تاء t، ويتعلم الأطفال الصفات

أوجه اشتراك المصارع الصوتية الحديثة

الانفجارية قبل الاحتكاكية، أما آخر الصوامت التي يميز بينها الطفل فهي الراء R واللام L. وعندما يفقد الإنسان القدرة على النطق على نحو تدريجي، تكون التمييزات الأخيرة هي لدوج النمو اللغوي عند الطفل أول ما يفقد، فإذا استعاد قدرته على النطق مرة أخرى كان ترتيب استعادة النطق معاكساً لترتيب فقدان. وموافقاً للطريقة التي يكتسب بها الطفل القدرة على التمييز بين الأصوات ابتداءً¹².

وربما كان من أهم إنجازات مدرسة براغ في مجال الدراسات الصوتية ما يسميه اللساني الروسي نيكولاي ترويتسكوي Nikolai Trubetsky (١٨٩٠-١٩٣٨) بالسمات المميزة distinctive features. وعلى الرغم من أن ترويتسكوي وأتباعه في مدرسة براغ طبقوها على التحليل الصوتي phonological analysis فقد طبقها جاكسون على علم الصرف. وأفاد منها النحاة التوليديون والتحويليون إلى حد كبير، كما أفاد منها علماء الدلالة لا سيما في نظرية الحقل الدلالية semantic fields.

كان ترويتسكوي عضواً في حلقة براغ اللسانية، وعد كتابه مبادئ الصوتية Principles of Phonology، الذي أكمله قبل وفاته بتقليل المصدر الأصلي لإيضاح منهجه الوظيفي في دراسة الأصوات.

أولى ترويتسكوي اهتماماً كبيراً بالعلاقات الاستيعابية بين السمات، فوازن بينها معتداً في تمييز بعضها من بعض على السمات التي تميز إحداها عن الأخرى. وأشار إلى أنواع من التقابلات التي تقع بين السمات تذكر منها <http://Archevobeta>

١- التقابل الخاص private opposition، وذلك حين يكون المميز بين الصيغتين سمة واحدة، كما هي التقابل بين التاء والدال اللذين تقول في التمييز بينهما إن الدال /د/ مجهورة، والتاء /ت/ مهموسة.

٢- التقابل التدريجي gradual opposition وذلك حين يكون الاختلاف بين الصيغتين ناشئاً عن سمة التدرج، كما هي الفرق بين الصيغتين التضميرة (الكسرة الغرية) ومقابلتها الأطول «ياء المد».

٣- التقابل المتكافئ equipollent وذلك حين يكون للصيغة سمة مميزة، ليست هي الصيغتين الأخرى، كما هي التاء /ت/ والكاف /ك/.

لم تكن الوظيفة التمييزية distinctive function الوظيفية الوحيدة التي اكتشفها ترويتسكوي وأتباعه، بل سمة أيضاً الوظيفية الحدودية demarcative function التي تبين الحدود بين معنى لغوي وآخر في السلسلة الكلامية، وتبرز التماسك في الجنب اللغوي الواحد كي يبدو موحداً، وإذا كانت الوظيفة التمييزية تنشأ عن مقابلة الصيغتين بعضها ببعض، فإن الوظيفة الحدودية تنشأ عن استخدام السمات فوق القطعية suprasegmental features التي تتعلق بسلسلة صوتية مكونة من صيغتين فأكثر، وذلك كالنبر stress والتغصنة tone والطول length¹³.

فالنبر مثلاً يعبر بين صيغة الاسم في الكلمة الإنجليزية import وصيغتها الفعلية import (حيث يكون النبر في الاسم على المقطع الأول، وفي الفعل على المقطع الثاني). وهناك سببان لاعتبار هذه السمة فوق مقطعية أو عروضية prosodic (كما يحلو للبعض أن يسميها): أولاً: أن النبر مسألة تتعلق بطفيان (أو إبراز) مقطع على المقاطع الأخرى التي تشترك معه في اللفظ نفسه أو هي اللفظي المصاحبة له. وثانياً: أن التحقق الصوتي للنبر لا يمكن أن يوصف بأنه سابق أو لاحق، من الناحية الزمنية، للتحقق الصوتي، لما يعاينه من عناصر صوتية أخرى، وهي هذا يختلف عن السمات المقطعية التي يمكن أن نقول فيها ذلك⁽¹⁾. ومن القواعد فوق المقطعية في العربية، التي يمكن أن تذكر هنا، أن المقطع لا يبدأ إلا بمصامت، وأنه لا يبدأ بمصمتين متواليتين. وأن النبر يقع على نهاية المقطع في الكلمات المكونة من مقطع واحد، وعلى نهاية المقطع الثاني في الكلمات المكونة من مقطعين⁽²⁾.

وإذا كان التقابل بين المصيمات يعبر عن اختلافها، واختلاف معاني الكلمات بناء على ذلك، فإن التقابل بين بعض القوالب الصوتية allophones للصيغة الواحدة قد يكون له وظيفة تعبيرية expressive function، فكما ضاقت فمحة الصائتين /ae/ في لهجة لندن هير ذلك عن لدني مكانة المتكلم الاجتماعية⁽³⁾. وكذا فإن لفظ الضناد دالا عند النساء في مصر (في كلمة تنفعل، مثلاً) يعبر عن جنس المتكلم.

٢-٣-٢ - نظرية فيرث

وهي أثناء الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين طوّر تخدم فوئ ليومفيلد من فيرث I. R. Firth وأتباعه في جامعة لندن، كانت غاية فيرث وأتباعه متمسكة على علمي الصياغة والدلالة، ولم يول النحو والصرف العناية التي يستحقانها⁽⁴⁾. وبرزت في هذا الشأن نظرية التحليل العروضي prosodic analysis التي كانت جزءاً من نظريته السياقية في اللغة The contextual theory of language. ويبدو أن هذا الافتصاص على الاهتمام بالأصوات كان تقليداً سائداً في بريطانيا منذ سويت Sweet ودانيال جونز D. Jones في بداية القرن العشرين.

يمكن تلخيص نظرية فيرث في أنها تنظر إلى المعنى على أنه وظيفة في سياق، وهو ما عد تحولاً في النظر إلى المعنى بوصفه علاقة بين اللفظ وما يحول عليه في الخارج أو في ذهن، من حقائق وأحداث تلك النظرة التي كانت سائدة في الفلسفة الغربية التقليدية بعد تحديدها من الفلسفة اليونانية، وربما كان الفرائض للفكر الفلسفي والمنطقي والأصولي في تراث العربية قد آلف هذه النظرة المظلمة للمعنى⁽⁵⁾. وهي النظرة نفسها التي شرحتها أوجدان Ogden وريتشاردز Richards في كتابهما معنى المعنى the meaning of meaning، وطوراها فيما عرف بالثلاث الدلالي.

ويعد ما فعله فيرث في هذا الشأن نقلة استثنائية أنطولوجية كبيرة في حقل اللسانيات؛ لأنها دعمت الموقف السلوكي في نهجه إلى صعوبة البحث الدلالي المعتمد على

أبعاد انبعاثات العوارض السماعية الحديثة

المعقول، والتصورات الوجودية المختلفة التي كانت سائدة في الفلسفة الإغريقية، كما خلعت الباب واسعا نحو نهج جديد في دراسة المعنى على نحو يراعي الاستخدامات الفعلية للغة. يرى فيرث أن الوقت قد حان للتخلي عن البحث في المعنى بوصفه عمليات ذهنية كامنة، والنظر إليه على أنه مركب من العلاقات السياقية^(١٢٦). ونعصب إلى أن الوظيفة الدلالية لا تنأى إلا بعد أن تتجسد القول في موقف فعلي معين^(١٢٧)، أي بعد أن تخرج من خانة الوجود الوضعي الكامن إلى خيز الوجود الاستعمالي الفعلي، وهو أمر لا يتحقق.. حسب رأيه - إلا في سياق الموقف، وقد اهتمت هذه النظرية: أعني نظرية سياق الموقف *theory of context of situation* من الإنساني *anthropologist* مالمينوفسكي B. Malinowski.

وهكذا بدلا من الحديث عن العلاقة الثنائية بين اللفظ والمعنى، صار الحديث في الدراسة السياقية عن مركب من اللفظ والمعنى في علاقته بغيره من المركبات، التي يمكن أن تحل محله في السياق نفسه، ويرمز ما يسميه فيرث بالتوزيع السياقي *contextual distribution* الحكوم بمنهج الإبدال *method of substitution* الذي يقتضي أن الكلمة مثلا ما هي إلا مقابل إبدال معجمي *lexical substitution* لكلمات أخرى يمكن أن تحل محلها في السياق ذاته، ويتحدد معناها بمقدار ما يحدثه هذا المعنى من تغيير.

وعلى المستوى الصيغاتي تجاوز فيرث النظرية النفسية للصوتية *phonetic* التي صاغها يودوان دي كورتيني *Blanchais-De Courtenay* (1818-1878) وكان ينظر بفتنتها إلى الصوتية على أنها «صورة عقلية» أو «صوت مفرز مخبري»^(١٢٨) وأصبحت الصيغة لتحديد «دراسة الصوت في علاقته بالسياقات الأصواتية التي يظهر فيها، وهي علاقته بالأصوات الأخرى التي يمكن أن تحل محله في تلك السياقات»^(١٢٩).

استفاد فيرث من تراث دو سوسور لا سيما في مجال العلاقات الاستبدالية والانتلافية التي وظفها في منهج الإبدال، حيث تدخل العناصر القوية في علاقات عمودية، بين العنصر المذكور وغيره مما يمكن أن يحل محله، وعلاقات أفقية بين العناصر المتجاورة.

وعلى الرغم من أهمية التغير الذي جاء به فيرث في البحث اللساني عامة وفي التفسير المعنى خاصة؛ فإن مشكلة فيرث هي أنه لم يعرض نظريته عرضا كاملا وشاملا، يبرز فيه الأسس الفلسفية والمعرفية لأفكاره السياقية، إذ لم يتجاوز ما كتبه عن هذه النظرية ما يبلغ حجم كتاب كما يذكر روبيرت^(١٣٠). ولعل هذا ما أغرى هالدي في بداية المنطلقات لوقدم شرحا وتفسيرا مفصلا لنظرية فيرث، ويضعها أبعادا جديدة بحيث لم تعد مقصورة على مستوى الجملة، بل تجاوزتها إلى ما هو أكبر منها حتى لغا النص. ولهم الجملة - الوحدة الصغرى للتحليل، أخذ هالدي مستويات التحليل اللغوي الثلاثة من فيرث بعد وهاته، وكان منهجه إجمالا امتدادا وتكملة، وتطويرا لمنهج فيرث^(١٣١).

ورفض النظر من مدى النجاح الذي حققه هالندي، فإن مما لا ريب فيه أنه فتح آفاقاً جديدة للبحث النصي، وأعطى أهمية كبيرة في الدراسات اللسانية (لا سيما فيما عرف بلسانيات هيرت، الجديدة neoFirthian linguistics لعنصر السياق، والأبعاد الوظيفية للغة، ومهد السبيل إلى التوسع في الدراسات التطاعمية، وعلى أي حال، فسيبقى الفضل محفوظاً للهيرت في إعادة اعتبار المعنى في الدراسات اللسانية، وهو أمر، وإن لم يكن دائماً معاصريه، فقد انعكس في عدد من الدراسات الحديثة مثل تلك التي تعنى بدراسة المحادثة conversation وأحداث الكلام speech acts، والافتراضات presupposition ومتأسية الكلام السياقي relevance^(٣٠).

وهنا ينبغي أن نؤكد بشدة أن الوظيفيين عموماً لم يهتموا وظيفة اللغة في التعبير عن أفكار متكلميها، كما كان سائداً في التقاليد الفلسفية الغربية السابقة لظهورهم، بل أصروا على تعدد وظائف اللغة سواء منها الإبلاغية informative أو التعبيرية expressive أو الاجتماعية social أو الطبقية conative. وقد تجاوز اهتمام مدرسة براغ حدود الدراسات اللغوية المحضة، فخاصوا في الدراسات الأدبية والجمالية، حتى أنهم اهتموا أحياناً بفنياب المنهجية، وإخراجهم البحث اللساني عن نطاق العلمية، وهي حقيقة أكدها سامسون في كتابه مدارس اللسانيات^(٣١).

وعلى وجه الإجمال يمكن القول إن ما يميز الوظيفيين عن سابقيهم من اللغويين، لا سيما دو سوسور والباحث، عدم الفصل بين البنى اللغوية ووظائفها، وعدم إمكان عزل اللغة عن سياقها الاجتماعي، وإفعال الفرق بين اللغة والكلام والتشديد على التفاعل بين النظام (أو البنية) والسياق، وإعطاء الوظيفة أهمية أكبر من البنية نفسها، ورفض التسببية والقول بالعموميات التي تنطبق على كل اللغات، وعدم الالتزام بالتفريق الحازم بين الدراسات اللغوية والتزامية، كما رسمه دو سوسور.

٢ - ١ - البنية التوليدية Generativism

يقصد بالدراسة التوليدية مجموعة النظريات اللسانية التي وضعها وطورها اللساني الأمريكي المشهور ناعوم تشومسكي Noam Chomsky (الولود سنة ١٩٢٨) وأتباعه منذ أواخر الخمسينيات، وقد امتد تأثيرها ليشمل (إضافة إلى حقل اللسانيات) مجالات أخرى كالفلسفة وعلم النفس، وتعتمد هذه الدراسة في مناهجها على استخدام ما يعرف بالقواعد التوليدية، ويبلغ تأثيرها في النظريات النحوية حداً يمكن معه القول بأن النحو التوليدي هو النحو السائد في الدراسات اللسانية إبان الأربعين سنة الأخيرة. وقد لا نبالي إن قلنا إن الاعتقاد السائد بين معظم اللسانيين في العقود الثلاثة الماضية هو أن جودة نظرية نحوية ما تقاس بمدى التزامها بالأصول التي ابتدعها التوليديون.

أنواع النماذج النحوية الحديثة

لقد شاع وصف سنة 1957 (وهي السنة التي نشر فيها كتاب البنى النحوية Syntactic Structures لتشومسكي) بأنها نقطة تحول في تساليات القرن العشرين، فهو أنه من العدل أن نقول: إن بعض اللسانيين يرون أن سنة 1959 هي السنة الأكثر أهمية، وذلك عندما رفض تشومسكي، في مراجعة لأذعة، النهج السلوكي في استخدام اللغة، بوصفه ناتجا غير مقبول للتجريبية الصارمة في المدرسة السلوكية البلومفيلدية، فقد تحدى تشومسكي الأساس الفلسفي لما صوّف به «القانون البلومفيلدي» Bloomfieldian canon. ومنذ 1957 كانت التطورات اللسانية جميعها تكون نتيجة لإعادة النظر أو للمتعدلات في آراء تشومسكي، ليس أقلها تغييراته الخاصة في نظريته اللسانية. وهكذا يمكن أن يمد النصف الثاني من القرن العشرين عصر النحو التوليدي التحويلي^(١).

إن الفكرة الأساسية التي توجه النهج التوليدي هي سمة الإنتاجية في اللغة، التي يعتمدها يستطيع التكلم أن يؤلف ويلهم جملا جديدة غير متناهية، ثم يسبق له أن سمعها من قبل، وهي السمة التي تميز الإنسان من الآلات والحيوانات، فإذا كان الأطفال قادرين على استخدام جمل جديدة يملأها الكبار سليمة في صوغها well-formed، فذلك يعني أن هناك شيئا آخر يتجاوز مجرد محاكاة الجمل التي سمعوها من الكبار، وهو أنهم يولدون بقدرة لغوية تمكنهم من ذلك، فإذا كان الأمر كذلك، فعليا أن نرى في تلك القدرة التي تمكن التكلم من إحداث جمل جديدة وفهمها، بدلا من أن نوجه اهتمامنا إلى جمع المادة اللغوية من أفواه المتكلمين، لأنه مهما توسعنا في جمع المادة اللغوية فإننا نعيجز عن تغطية كل (بل حتى القدر الكافي) من المادة التي نحتاج إليها، ونشر ما نتجح في اكتشاف القواعد التي يعتمد عليها المتكلمون في صوغ التراكيب، فإننا نتمكن من تقديم تفسير مرضي علميا لخصيصة الإنتاجية في اللغة^(٢).

٢ - ٤ - ١ - النحو التوليدي generative grammar

يطلق مصطلح النحو التوليدي على «طائفة من القواعد التي تحدد أنواعا مختلفة من أنظمة اللغة، وبعبارة اصطلاحية أدق هو «طائفة من القواعد التي تطبق على معجم محدود من الوحدات، فتولد مجموعة (إما محدودة وإما غير محدودة) من الاختلافات (الكلية من عدد محدود من الوحدات)، بحيث يمكن بهذه القواعد أن تصف كل التلاف، بأنه سليم في صوغها well-formed في اللغة التي يصفها النحو^(٣)، ولكي نوضح هذه النقطة أقول: إن ما يحدث عند صوغ الجملة رقم ١ هو أنه لدينا مجموعة من الوحدات اللغوية منها ما هو قواعدي مثل (ال) في (المتأبرون) وصيغة فعل في (فاز) ومنها ما هو معجمي مثل (ث ب ر) التي تكون المعنى للمعجمي لكلمة (المتأبرون) و(ف و ز) الكلوية للمعنى المعجمي لكلمة (فاز)، ونظرا إلى كوننا قادرين على صوغ جمل عديدة، بحكم معرفتنا بقواعدها، فلقد طبقنا مجموعة من القواعد التيسائية والصرفية والنحوية لتوليد الجملة ١.

(١) فإن المثابرون.

ومن القواعد الصرفية والصرفية التي طبقناها على هذه الجملة:

١- أن وضع الوحدة المعجمية (ف و ز) في صيغة فعل للدلالة على أن الفعل حدث في الزمن الماضي يتطلب أن تحذف الواو لأنها وقعت بين فثتين (ف. و. ز) ثم توالتت الفثتان من دون فاصل بينهما فكانتا ألف.

٢- أن وضع الوحدة المعجمية (ث ب ر) في صيغة فاعل للدلالة على من وقع منه الفعل لم يترتب عليه إبدال صياني.

٣- أن تعريف الفاعل (بدلاً من تكبيره) ترتب عليه إصلاق السابقة (ال) في بداية كلمة (المثابرون) من دون وضعها في أي مكان آخر، وعدم إدغام اللام في التيم التي تليها لأن (ال) هنا شسمية وليست قمرية.

ومن القواعد الصرفية النحوية التي طبقت لتوليد هذه الجملة عدم إلحاق ضمير الجماعة بالفعل فلا في مثل هذا التركيب، وضرورة استخدام اللاحقة (ون) للدلالة على الجمع والفاعلية، وإليات النون لعدم وجود مضاف إليه.

ويعد تطبيق هذه الطائفة من القواعد على هذا المعجم المحدود من الوحدات (وهو مجموع الوحدة المعجمية (ف و ز)، وصيغة الفعل (فعل)، و(ال) والوحدة المعجمية (ث ب ر)، وصيغة فاعل، واللاحقة (ون)) تولدت مجموعة من الاختلافات منها مثلاً (فان) و(مثار) و(المثار) و(المثابرون) و(فان المثابرون). ولكي نتأكد من سلامة صيغ كل اختلاف من هذه الاختلافات ونسمح لأنفسنا بالحكم بصحة ما قلناه، فعلمنا أن نمود إلى القواعد الصرفية والصرفية والنحوية المذكورة سابقاً، وهي قواعد تنتمي إلى النحو العربي لأننا نصف جملة من جمل العربية.

يتولى النحو التوليدي أيضاً تخصيص وصف بنيوي structural description مناسب لكل اختلاف من هذه الاختلافات. وكل اختلاف في بنية الاختلاف للمروس يتبقى أن يظهر على شكل اختلاف في الوصف البنيوي المرتبط، بتلك البنية.

ومن المهم أن ننبه هنا على أن التوليديين لا يصغون جملاً مدونة من المادة اللغوية التي استخدمها المتكلمون بالفعل، بل يصوغون جملاً مفترضة بالبناء منهج التوليد، ثم يطبقون في واقع اللغة (بالرجوع إلى حدس اللغوي عامة) ويتساءلون عما إذا كانت الجملة المولدة بمنهج رياضي مطابقة لقواعد اللغة بالفعل، أي هل كان صوغها سليماً، ومن هنا يأتي مصطلح السلامة اللغوية well-formedness. وهكذا فإنهم يعاملون اللغة الطبيعية معاملة اللغات الصورية formal languages المخترعة، وهو أمر لا يوافق عليه كثير من اللغويين^(٢).

وما نلاحظه من التجهل السابقة أن اختيار خالد ليكون الفاعل النطقي وسعيد ليكون المفعول به أتاح أكبر احتمالات ممكنة، فإذا غيرنا ذلك إلى عيسى (الفاعل النطقي) وموسى (الفاعل المفعول به) فالاحتمالات ستقل.

ممكن	(١) عيسى شرب موسى
غير ممكن	(٢) عيسى موسى شرب
ممكن	(٣) شرب عيسى موسى
غير ممكن	(٤) شرب موسى عيسى
غير ممكن	(٥) موسى شرب عيسى
غير ممكن	(٦) موسى عيسى شرب

ومن المهم هنا أن نؤكد أن عملية التوليد وتقليب الاحتمالات لا تعمل ما يقوم به المتحدث عندما يتكلم، بل هي عملية رياضية دقيقة يقوم بها اللساني عند ممارسته النحو التوليدي.

٢- ٤- ٣- اختلاف البنية العميقة مع البنية السطحية :

عندما نظهر في كثير من الجمل تبدو لنا مختلفة، ولكن إذا نظرنا في بنائها العميقة نجد أنها واحدة. ولعل الصورة التلي في كل اللغات أن نطلق بنائها العميقة مع بنائها السطحية، ولكن هذا لا يكاد يحدث في الواقع اللغوي، فإميل الأمثلة الآتية:

ARCHIVE

http://Archivebeta.Sakhril.com

(١) أفضل ثوب الحرير.

(٢) أفضل كتاب الأستاذ.

(٣) أفضل نوم الليل.

(٤) البيت سرق.

(٥) البيت اشتريته.

(٦) البيت نعت فيه.

(٧) البيت بعث أثنائه.

(٨) قام زيد.

(٩) مات زيد.

عند التأمل في الأمثلة (١) و(٢) و(٣) نلاحظ أنها مشتركة في بنائها التحويية الخارجية لأنها جميعاً تتألف من فعل وفاعل ومفعول به ومضاف إليه. ولكن عندما نوازن بين علاقة المضاف بالمضاف إليه في كل منها نجد أن المعنى مختلف. ففي المثال الأول نجد أن الإضافة بمعنى من، أي أن المقصود هو الثوب الذي من حرير، وفي المثال الثاني نجد أن الإضافة بمعنى اللام، فهوكون المراد حينئذ: الكتاب الذي للأستاذ، وفي المثال الثالث تفسر بأنها بمعنى هي، ويكون المقصود: بناء على ذلك النوم الذي في الليل.

أما في المجموعة الثانية وهي الجمل من (1) إلى (7)، فإن كلمة البيت تعرب متبعا ولكنها معبولة في الواقع من بني صيغة تظهر عند إرجاعها إلى موافقتها الأصلية:

- 1- سرق البيت.
- 2- اشترت البيت.
- 3- نعت في البيت.
- 4- بعث أثاث البيت.

وأما المثالان (8) و(9) فيظهران كيف أن اتفاق الشكل الخارجي للمتعل في وقوع كلمة (زيد) فاعلا فيهما لا يعني أن ينتميا العميقة واحدة، لأن معنى الأول، فعل زيد القيام، في حين أن الثاني يعني حل الموت بزيد. وكما تتفق البنى السطحية مع اختلاف البنى العميقة قد تتفق البنى العميقة وتختلف البنى السطحية، كما في المثالين الآتيين:

- (10) لست بناجح.
- (11) لست ناجحاً⁽¹³⁾.

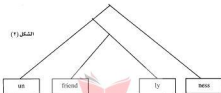
2 = 2 = 2 - البنية المكونة constituent-structure

سوف نعتمد التحليل التوليدي لنحو وأنواع القواعد المستخدمة فيه بشرح موجز لفكرة البنية المكونة constituent-structure التي أتت في المستوى التوزيعي distributionalism التي شاعت في منهج ما بعد اللسانيات البلومفيلدية post-Bloomfieldian linguistics. وعلى الرغم من أن فكرة البنية المكونة هي فكرة من أفكار التوزيعيين، بيد أن الفرق الجوهرى بين التوزيعيين والتوليديين «أن التوزيعيين تعاملوا مع «نحو المسارد grammar of lists» الذي يعني بتحديد الوحدات اللغوية وتصنيفها، أما التوليديون فقد عني بنحو القواعد grammar of rules» المعنى بترتيب تلك القواعد ترتيباً منهجياً systematically لكي يمكن (من الناحية المثالية وليس الواقعية) توليد ما هو مقبول فقط من كل الجمل في لغة ما⁽¹⁴⁾.

ويبقى أن نذكر هنا أن علم القواعد grammar قسم في فترة ما بعد اللسانيات البلومفيلدية إلى صرف morphology يعني بالبنية الداخلية لمباني الكلمة، ونحو syntax يتناول توزيع مباني الكلمة على الجمل السطحية الصياغة في لغة ما، ولكلهم عدلوا عن ذلك في أغلب الأحوال، فخطلوا عن التمييز بين المجالين، وترتب على ذلك توسيع تعريف النحو ليشمل النحو والصرف معاً، وهكذا أصبح النحو يدرس توزيع التصرفات، وبدأ ينظر إلى مباني الكلمات، لا على أنها وحدات دلالية بل بوصفها وحدات قد تؤدي وظيفة قوليات صرفى، بوصفها - في بعض اللغات - مجالاً لبعض السمات الصياغية فوق المقطعية، وهذا هو المفهوم الذي تبنته القواعد التوليدية التشومسكية باعتبارها جزءاً من إرث ما بعد اللسانيات البلومفيلدية⁽¹⁵⁾.

تتألف كلمة مثل unfriendliness (انعدام الصداقة) وفقاً لتعجيل البنية المكونة من أربعة مصروفات هي un-friend-ly-ness. ويمكن تمثيل بنية هذه الكلمة الهرمية hierarchical structure في أحد شكلين: التلويس bracketing: أي الفصل بين أجزائها بأقواس مكموفة (كما في الشكل (١))، والتشجير: أي وضعها في شكل شجرة tree-diagram (كما في الشكل (٢)).

الشكل (١) [[un-[friend-ly]]-ness]



الشكل (٢)

ومن الجوانب التي يهتم بها اللغويون والتوليدون تصنيف العناصر المعوية التي تنوع أو تشجر في الأشكال السابقة، ويرتبون على ذلك بعض القواعد. فكلمة unfriendliness تصنف بأنها اسم مجرد ويرمز إليها برمز معين، وليكن مثلاً (س م). وتصاغ الكثير من هذه الأسماء في الإنجليزية بإضافة اللاحقة ness على الصفات adjectives. وكذلك فإن الصاق un بصيغة الصفة (ص) هي عملية صرفية منتجة في الإنجليزية. أما الصاق un بصيغ الأسماء فلمت عملية منتجة.

وتصاغ هذه القواعد في شكل رموز كأن تستعمل الرمز (مق) لتلك الطائفة من المباني (مثل unfriendliness) الناشئة عن الصاق ly بالصفات المصوغة من الأسماء (مثل unfriend) التي يمكن أن نرمز إليها بـ (س م). وبذلك يمكن أن نعبّر عما قيل سابقاً بالقاعدة رقم (١) الآتية:

$$(١) \text{ س م } + \text{ ly } \rightarrow \text{ مق }$$

أي أن زيادة ly على الصفات المصوغة من الأسماء ينتج عنها صيغة من النوع unfriendly. وتفيدنا هذه القاعدة بأن كل الكلمات من النوع (س م) يمكن استبدال بعضها ببعض على الأهل في السياقات التي تعبر عنها القاعدة رقم (١). وتستلزم هذه القاعدة أن كل الكلمات من النوع (مق) يمكن استبدال بعضها ببعض في السياقات التي تعبر عنها قواعد أخرى مثل

$$(٢) \text{ مق } + \text{ ness } \rightarrow \text{ س م }$$

أدوات إنشاء النصوص اللغوية

أي أن إلحاق non بصيغة من نوع unfriendly ينشأ عنه اسم مجرد مثل unfriendliness.

(٢) on + مق + مق

أي أن إلحاق on بصيغة من نوع unfriendly ينشأ عن صيغة أخرى من نوع unfriendly وهي unfriendly^(٣).

وكما تطبق فكرة البنية المكونة على المستوى الصرفي تطبق أيضاً على المستوى التحوي، أي على مستوى العلاقة بين الكلمات. ففي التركيب الإنجليزي on the wooden table الذي يسمى بتركيب الجار والمجرور prepositional phrase نجد أنه يتكون من حرف الجر (on) والتركيب الاسمي (the noun phrase wooden table) الذي يتألف من أداة التعريف (the) والتركيب (wooden table) المكون من الصفة (wooden) والاسم (table).

الشكل (٣) [on][the][wooden][table]



الشكل (١)

والخطوة التالية هي تحويل التفويص السابق والمشعر إلى رموز مختصرة بالتصنيف أو الوسم table. وسنستغل الرمز (نر) للتركيب الاسمي و(ج) لحرف الجر و(م) للتركيب الجار والمجرور و(ص) للصفة و(أ) لأداة التعريف^(٤).

[on [the [wooden table]]]]

الشكل (٨)



٢-١-٥- أنواع القواعد في النحو التوليدي

من القواعد التي قدمها التوليفيون والمعروفة بنظم ثلاثة أنواع:

١- قواعد المراحل المحدودة finite-state grammars وهي قواعد قادرة على توليد عدد غير متناه من الجمل لتنتج عن تكرار تطبيق عدد متناه من قواعد نحوية متناهية العدد. وهذه القواعد أضعف من النوع الثاني.

٢- قواعد بنى التركيب phrase structure grammars وهي القواعد التي تسمح لنا بتوليد عدد كبير من الجمل بتطبيق عدد قليل من القواعد. ويستخدم فيها نوع آخر من الأشكال التوضيحية عوضاً عن الشجرات. فبدلاً من الشجر الآتي يستخدم الشكل الذي يليه ونقرأ في العربية، خلافاً للإنجليزية، من اليمين إلى اليسار.



أصول انشاءات المعارف اللغوية

وتشترط هذه القاعدة كالاتي: تتألف هذه الجملة من تركيب اسمي وتركيب فعلي.
ويصاحب هذه القواعد النحوية قواعد معجمية تترجم فيها التصنيفات النحوية إلى كلمات لتطوّل عليها تلك الأصناف النحوية:

اسم — اسم — {رجل، امرأة، أسد، باب، شجاعة...}

ويمكن لنا أن نضع طائفة سهلة من قواعد بنية التركيب التي يمكن أن تستخدم لتوليد عدد كبير من الجمل:

من قواعد بنية التركيب

الجملة — تركيب اسمي — تركيب فعلي

تركيب اسمي — أداة تعريف اسم (صفة)

اسم علم

تركيب فعلي — فعل — تركيب اسمي (تركيب جار ومجرور) (صفة)

تركيب جار ومجرور — حرف جر — تركيب اسمي

من القواعد المعجمية

اسم — {ولد، بنت، منطلق، كلب...}

اسم علم — {علي، فاطمة...}

أداة التعريف — {ال} <http://Archevebeta.Sakhril.co>

الصفة — {صغير، غريب...}

الفعل — {رأى، تبع، ساعد...}

حرف الجر — {ب، عن...}

الطرف — {أمن، مؤخر...}

ونستطيع بهذه القواعد أن نولد الجمل من (١) إلى (٧)، ولكننا لا نستطيع أن نوضح بها

الجمل غير المنظمة في بنائها القواعدي.

(١) البنت تبعت الولد.

(٢) الولد ساعد الكلب.

(٣) الكلب رأى بنتا.

(٤) فاطمة ساعدت عليا مؤخرًا.

(٥) علي رأى كلبًا آمنًا.

(٦) كلب صغير تبع فاطمة.

(٧) الولد الصغير رأى عليا بمنطلق غريب مؤخرًا.

(٨) (+) ولد القاطمة رأى.

(٩) (+) ساعد بنتا.

(١٠) (+) طفل صغير بمنظار.

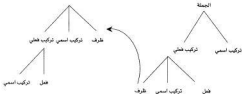
لا تحصر قواعد بنى التركيب في هذه البنى البسيطة، بل قد تتمتع الجمل بالقيام ما يعرف بالإعادة recursion، حيث تعد بعض العناصر اللغوية لتعويل الجملة ولتقيدها، ومن أمثلته إدخال الفعل «ظن» على جملة «خالد ساعد سعيداً» بحيث تصبح «ظن أحمد أن خالد ساعد سعيداً» ويمكن أن نطيلها أكثر فنقول: «يوسف قال: ظن أحمد أن خالد ساعد سعيداً» وهكذا^(١٢).

٣- القواعد التحويلية transformational grammar: مع تطور النحو التوليدي لاحظ اللسانيون الحاجة إلى معالجة العناصر اللغوية المتقولة عن مواقفها، فابتدعوا مجموعة من القواعد التحويلية لتوضيح التفسير والنقل اللذين يحدثان في البنى المستمدة من قواعد بنى التركيب، وبين علاقة الجمل بعضها ببعض، لا سيما العلاقة بين الجمل المنية للمعلوم والجمل المنية للمجهول، وكذلك الجمل الخبرية والجمل الاستنهامية. وكل ما يقوم به التحال في معالجة مثل هذه الحالات هو نقل فرع من الشجرة في الشكل لشجر وإحاطة بجزء مختلف. انظر المشجرين الآتيين^(١٣) لتوضيح كيف انتقل تقدم الطرف (أمس) عن موقعه السابق في الجمليتين الآتيتين^(١٤).

http://Archivebeta.Sakhrif.com

(١) علي ساعد قاطمة أمس.

(٢) أمس، علي ساعد قاطمة.



أوجه أبحاث المعارف اللغوية الحديثة

وإضافة إلى الأنواع الثلاثة السابقة قدم النحاة التوليديون نظريات أخرى في الثمانيات، منها القواعد الوظيفية المعجمة lexical functional grammar وقواعد بنية التركيب المعجمة generalized phrase structure grammar. وتتميز هاتان النظريتان الأخيرتان بالتخلص من القواعد التحويلية، واعتماد الأولى منهما على الخصائص المعجمة، والثانية على الخصائص النطقية لشرح العلاقات بين أنواع الجمل المختلفة. وعدلت نظرية قواعد بنية التركيب المعجمة عن اعتماد تشومسكي السابق باستقلالية النحو عن المعنى، وحاولت اكتشاف الارتباط بين مباتي الجمل ومبانيها، في حين أكدت نظرية القواعد الوظيفية المعجمة فكرة الحقيقة النفسية التي قال بها تشومسكي. وهي الفكرة التي ترى أن النظرية النحوية لا تكون صحيحة إلا إذا وسفت نظام اللغة الذي يمتلكه المتكلم في ذهنه (وليس ذلك المستخلص من المادة اللغوية المجموعة)^(١٠).

٥.٢- النهضة النحوية:

تعد الدراسات النحائية اعتماداً واستكمالاً لجهود المدرسة الوظيفية، وتأتي هذه الدراسات نتيجة طبيعية لشعور الباحثين بها بإخفاق النموذج التقليدي للتخاطب traditional model of communication في تقديم تفسير ناجح لعملية التخاطب. ويمكن تلخيص أوجه الإخفاق فيه في أنه يتعامل مع التخاطب في عزلة عن السياقات الفعلية التي تستخدم فيها اللغة، ويصوغ عملية التخاطب بطابع مثالي يتعامل فيه فقط مع الهمس والخروج عن المواضع النحوية، وقصر وظائف اللغة على عملية الإيلاج^(١١)، وإهمال الأصول النحائية المفسرة لقاصد المتكلمين.

ولكني أوضح ذلك بجملة أن نشرح كيف عجز النموذج التقليدي للتخاطب الذي قصر اعتماده على العناصر والبنى اللغوية التي ينطقها المتكلم في استنباط (٢) من القول ١:

(١) أكل خالد بعض الخبز،

(٢) لم يأكل خالد كل الخبز.

فليس ثمة عنصر لغوي في ١ يشير إلى ٢، كما أن كل البنى الصرفية والنحوية والمعجمية التي تضمنتها ١ لا تفسر استنباطنا المعتاد للمفهوم من ٢. وكانت أول محاولة ناجحة في هذا الشأن ما قدمه فيلسوف اللغة الأمريكي Herbert Paul Grice (١٩١٣-١٩٨٨) فيما سمي بمبادئ المحادثة conversational maxims. ويتطبيق هذه المبادئ والتعديلات التي طرأت عليها، أصبح في الإمكان أن نحصل إلى كيفية استنباط ٢ من ١. صاغ جرايس مبدأ التعاون the Co-operative Principle، الذي يقتضي أن المتكلمين متعاونون في تسهيل عملية التخاطب. وهو يرى أن مبادئ المحادثة المتطورة من مبدأ التعاون هي التي تفسر كيف نستنتج المقاصد الخطائية. ويمكن تلخيص تلك المبادئ في الآتي:

١- مبدأ الكم *maxim of quantity* :

(أ) نكلم على قدر الحاجة فقط (القدر الذي يضمن تحقيق الغرض من التخطاطب).

(ب) لا تتجاوز بإفادتك القدر المطلوب.

٢- مبدأ التكيف *maxim of quality* :

(أ) لا تقل ما تعتقد كذبه.

(ب) لا تقل ما يعزوك فيه دليل يثبت.

٣- مبدأ الأسلوب *maxim of manner* :

(أ) تجنب إبهام التعبير.

(ب) تجنب التكرار.

(ج) أوجز كلامك (تجنب الإطناب الزائد).

(د) ليكن كلامك مرتبطاً.

٤- مبدأ المناسبة *maxim of relation* :

- ليكن كلامك مناسباً لمجال الحوار (be relevant).^(١٢)

أقدم طورت نظرية جرايس بفضل جهود باحثين في مجال علم التخطاطب، ومن بينهم هارنيش Hamish الذي أضاف بعض التعديلات، منها الجمع بين مبدئي الكم والكيف^(١٣)، وسادوك Sadtok الذي أشار إلى إمكانية تطبيق مبدئي جرايس وأبرز بعض الثغرات في معيار الإبطل الذي صممه جرايس لاكتشاف المقاهيم الخطابية *conversational implicatures* الفريدة نتيجة انتهاك أحد مبادئ العلاقة المشار إليها سابقاً. ويمكن سادوك من إضافة معايير أخرى لاختبار تلك المقاهيم^(١٤)، غير أن أقوى التعديلات جاءت من ويلسون Wilson وسبيري Sperry اللذين شككا في مبادئ جرايس، واستنتجا من ذلك مبدأ المناسبة الذي جعلنا منه أساساً لنظرية سميها بنظرية المناسبة *theory of relevance*^(١٥)، وبالعودة إلى المثال ١ يمكننا معرفة الأساس الذي يستند إليه التخطاطبون في استنتاج ٢ بالوجود إلى مبدأ الكم الذي يقتضاه يفرض السامع أن قائل ١ ما كان يستخدم صيغة أضعف (وهي كلمة «بعض») إذا كان متلقيه معنيا بالصيغة الأقوى (وهي كلمة «كل») التي كان في إمكان التكم أن يقولها بدلا مما قال. فلتساعدة إذن - كما يذكر جيفري لينش أن «التفضية الأضعف تستلزم أن التكم يعتقد بنفي التفضية الأقوى». وهكذا فإن ذكر «بعض الخبز» يستلزم نفي «كل الخبز»^(١٦).

لا شك في أن مثل هذه البحوث فتحت مجالاً جديداً واسعاً في أفاق اللسانيات، وأسهمت في مد جسر يصل بين البحوث التقوي اللغوي والمحض والتعلق، فضلاً عن أنها برهنت على أن عملية التخطاطب لا تقتصر على المعطيات اللفظية، بل تتناول أيضاً عناصر منطوقية وأخرى لغاطبية، وهو ما أعطى لهذا الحقل بعداً إستمولوجياً جديداً. يبدو فيه التشديد على تداول المعارف

والعلوم المختلفة والعلاقة التكاملية بينها. وقد سبق لعلماء أصول الفقه الإسلامي أن أدركوا هذه الحقيقة، وجعلوا منها مزية رجعت كلفتهم على كافة النحاة الذين قصروا اهتماماتهم على دراسة البنى اللغوية، وأهملوا الجوانب التخاطبية والعمليات الاستنتاجية اللازمة لعملية الخطاب. ويبدو شعور ثنويق الأصوليين واضحا عند محمد بطيت الططبي في قوله إن علماء الأصول «نحاة وزنادقة»¹²³، كما صرح عبدالعلي الأنصاري قبله بثنويق علماء أصول الفقه على أهل العربية¹²⁴.

تفترض البراهماتية pragmatics¹²⁵ وجود توقعات بين التخاطبيين، وأصول خطابية تحكم سلوكهم واستنتاجاتهم. ومن الواضح جدا أنها تعنى بالأداء وليس بالكفاية خلافا للتوليديين. وقد عرف عن البراهماتيين تشكيكهم في فكرة قصر اللسانيات على دراسة الكفاية اللغوية بعيدا عن الاستخدام والسياق، وفي ما ينطويه ذلك من قدر عال من التجريد والأمثلة¹²⁶.

لقد جاءت البراهماتية بعد مراحل من الدراسة الصورية أو الميتا formal للتعنى، التي عرف بها التوليديون على وجه الخصوص، وأل روبين لأكوف Robin Lakoff من أوائل التوليديين الذين شككوا في إمكان دراسة المعنى فقط¹²⁷، ولا عن السياق، وتحمل شهادة أحد التوليديين، المعروفين بإشرافهم في التجريد على إغفاق النهج الصوري النهائي في دراسة المعنى. قيمة خاصة في البرهنة على أهمية السياق والاستخدام في تقديم تفسير سليم لعملية التخاطب.

وعند السبعينيات توالى الانتقادات للدراسات التي تجعل من الجملة وحدة للتحليل اللغوي، وزاد هزوف مختلف الباحثين عن الدراسات التي لا تأخذ في حسبانها العناصر السياقية والجوانب التخاطبية في دراسة اللغة. فاللسانيون الاجتماعيون بدأوا يرفضون فكرة التحدث المثالي عند تشومسكي. وشبه بهذا ما فعلته اللسانيات النصية وتحليل الخطاب حين رفضت قصر الدراسات اللسانية على ما يسمى بنحو الجملة sentence grammar¹²⁸، مثاليين في ذلك بعض الوظيفيين من أمثال فيرث وهالدي وميتشل Mitchell الذين بلغت شهرتهم أوجها في الخمسينيات.

وأل من أهم ما ينطوي أن يذكر في سياق الحديث عن البراهماتية، الدور المهم والمؤثر الذي قام به فلاسفة اللغة في تطوير هذا المجال. ومن الأعلام المهمين هنا - إضافة إلى بول جرابس المشار إليه سابقا - أوستين Austin وسيرل Searle اللذان قدما للسانيات نظريتهما المعروفة بأحداث الكلام speech acts theory. تقوم هذه النظرية على فكرة أننا عندما نتحدث فإننا نقوم بأفعال أو أحداث. ويبدو هذا واضحا فيما عرف بالقولات الإتشائية performative utterances التي يمكن أن تمثل لها بما يطلق عليه في كتب الفقه مصطلح «صيح المقود» نحو «هتلك» و«زوجتلك» و«طلقتك»، ومنها أيضا «أعدك» و«أرجوك»

وهذا يعني أن تفعل ذلك» ونحوها مما يقتضون فيه القول بعمل يصح أن نعدّه متجزئاً بمجرّد انتهاء المتكلم من كلامه: كالطلاق، والبيع والنكاح، والوعد، والرجاء، والتمني، وقد أضافت هذه النظرية تطوراً إستيمولوجياً جديداً في اللسانيات ترتبت عليه إعادة النظر في موضوعه من حيث يدرس الأقوال إلى مجال تدرس فيه الأقوال المقرونة بالأفعال، كما ترتبت عليه إعادة النظر في طبيعة اللغة واستخدامها.

لقد أتاحَت الطبيعة الموسوعية للبراهماتية الفرصة لتعاون كبير بين الناحية والبراهماتيين (وكذلك علماء الدلالة)، في سبيل تقديم نموذج متطور لعملية التخطاطب، يأخذ في حسابه كل الأبعاد اللغوية والمنطقية والنحاطبية، وهو ما أدّى إلى بروز أعمال لتأقش موضوعات مشتركة¹⁻² مثل أنواع الاستنتاج types of inference والافتراضات presuppositions والمفاهيم الخطاطبية conversational implicatures والتعيين delata.

وأخيراً، علينا أن نذكر أن البراهماتية لا تقتصر على كونها فرعاً من فروع اللسانيات النظرية، بل هي أيضاً مدرسة متميزة في مناهجها البحثية، وهي موضوعاتها، وهي أساليبها. وربما كان من العوامل التي أدّت إلى دراستها، باعتبارها حقلاً من حقول اللسانيات، أكثر من الحديث عنها بوصفها مدرسة، أن الحديث عنها باعتبارها مدرسة يقتضي صوغ الاسم الذي يشير إليها بالإضافة للاختصارism (على أنوال Generativism وFunctionalism وStructuralism) يؤدي إلى التباسها بالمدرسة الفلسفية pragmatism (البراغماتية) وقد سبق أن أشرنا إلى الفرق بينهما في أحد الهوامش.

http://Archivebeta.Sakhr.it.com

الخاتمة:

تبين لنا في هذه الدراسة أن الاتجاهات اللسانية لا ترتفعها خلاصات اللسانيين في القضايا اللغوية بقدر ما تحكمها أصول فلسفية ذات طبيعة أنطولوجية إستيمولوجية. ومن ذلك اختيار اللساني حدود نطاق علمية اللسانيات، وتطوّره إلى طبيعة العلم، وتحديد تنوع المادة اللغوية، والوسائل والطرائق التي تجمع بها المادة والمناهج التي تتحلل بها، وتحديد القدر الكافي في دراسة الظاهرة اللغوية: هل ينبغي أن يلفظ اللساني عند الوصف أو عندما يفتوح في أسئلة التفسير؟ وإلى أي مدى يحق له أن يتصع في تجريد الوصفاته وتفسيراته؟ وما المحظورات التي ينبغي أن يتجنبها في عملية التجريد؟ وهل ينبغي للساني أن يكتفي بالنمذجة typification في صوغه للعلم، أو له أن يبلغ حد الأمثلة idealization؟ وهل تستلزم الأمثلة خلق لغة جديدة مفترضة تقبب فيها خصائص اللغة الطبيعية؟ وإذا كان الأمر كذلك فما الذي يترتب عليه؟ ثم ما العنصر المهم في اللغة؟ هل هو نظامها المجردة أو عملية الاستعمال؟ أو نتاج عملية الاستعمال المسماة بالكلام؟ أو تاريخ اللغة أو بناءها الفواعلية والمعجمية؟ أو

أوجه انحدار المدارس اللغوية الحديثة

وظائفها وهل ينبغي للساني أن يدرس الجملة اللغوية أو القولات الكلامية والتمسوس الفعلية؟ أو المرحلة اللغوية الكاملة في أذهان المتكلمين؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة، ونحوها، وتظهر عوامل تاريخية معينة هي التي رسمت أهم ملامح المدارس اللسانية في القرن العشرين، وقد أدى اختلاف الإجابات عنها إلى وجود ما لا يقل عن خمس مدارس متميزة أصوليا، هي:

1- المدرسة التاريخية، وقد عرفت بتحويلها على العوامل التاريخية في تفسير الظاهرة اللغوية تأثرا بنظرية التشو والأرقاء التي كانت سائدة في ذلك الوقت.

2- المدرسة البنائية التي دعت إلى فصل البنية عن كل الظروف التاريخية والاجتماعية التي تحيط بها، والاقتصار على تفعيل دور العلاقات الداخلية بين أجزائها.

3- المدرسة التوليدية التي نادت بالعناية بالأسس العميقة المفسرة للسلوك الخارجي، ووجهت اهتمامها إلى العمليات الذهنية القادرة على إنتاج عدد غير محدود من الجمل بدلا من التركيز على ما قيل بالفعل.

4- المدرسة الوظيفية التي ترى أن البنى اللغوية منظمة بوظائف اللغة التي لا تتحقق إلا في سياقات الكلام الفعلي.

5- المدرسة التخاطبية التي أخذت في حسابها مختلف العوامل المنطقية والتخاطبية والبنوية في تفسير عملية التخاطب الناجع. وأدخلت كل مفاهيم التخاطب لا سيما السياقات والاستخدام في فهم وتفسير مقاصد المتكلمين <http://Archevobex>

لقد سادت البنوية في الدراسات اللسانية في القرن العشرين متلما قلب المنهج التاريخي على البحث اللغوي في القرن التاسع عشر، وألغ القرن الحادي والعشرين سيظهر سيطرة الدراسات التخاطبية وتحليل النص، وباستثناء المرحلة التي ظهرت فيها المدرسة التوليدية يمكن القول إجمالا: إن البحث اللساني يتجه نحو الواقعية التجريبية، والانتقال من العقلانية التجريدية إلى الوظيفية السياقية.

تواصل البحث

- 1 يعود مصطلح *ontology* إلى اللغة الإغريقية ويعتمد به النظرية الوجود من حيث هو، ويعرفه أرسطو بأنه علم ماهية الأشياء، أما الإيمولوجي *epistemology* فهو مصطلح إغريقي أيضاً، ويعتمد به طرح من الفلسفة يعنى بأصل المعرفة، ونشأتها، ومصادرها، وملاحياتها.
- 2 See Ruses, Dagobert D., *Dictionary of Philosophy*, 16th edn, (New York: Philosophical Library, n-d).
- 3 Jespersen, O., *Language, Its Nature, Development, and Origin*, (London: Allen & Unwin, 1922) P. 7.
- 4 Lyons, John, *Language and Linguistics: An Introduction*, (Cambridge: Cambridge University Press 1981) p. 40.
- 5 Lyons, John, *Semantics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977) 1: 121.
- 6 Chomsky, N., *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge: The MIT Press, 1965) p. 103, note 1.
- 7 Chomsky, N., 1965: 20.
- 8 Chomsky, N., 1965: 194.
- 9 Robins, R.H., *A Short History of Linguistics* (London: Longman, 1997) p. 261.
- 10 Robins, R.H., 1997: 262.
- 11 See Robins, R.H., 1997: 262.
- 12 Lyons, John, 1981: 44-42.
- 13 Lyons, John, 1981: 42. <http://Archivebeta.Sakhr.it.com>
- 14 Wunderlich, Dieter., *Foundations of Linguistic*, Translated by Roger Lass (Cambridge: Cambridge University Press, 1979) p. 70.
- 15 Chomsky, N., *Current Issues in Linguistic Theory* (The Hague: Mouton, 1964) p. 28.
- 16 Chomsky, N., 1964: 18, n.1.
- 17 See Robins, R.H., 1997: 265-6.
- 18 Wunderlich, 1979: 105-6.
- 19 Katz, Jerrold J., *Linguistic Philosophy: the Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import* (London: Allen and Unwin, 1972).
- 20 See Katz, Jerrold J., *Language and Other Abstract Objects* (Oxford: Basil Blackwell, 1981) P.22.
- 21 See Katz, Jerrold J., 1981: 181.
- 22 Katz, Jerrold J., 1981: 3.
- 23 See Ali, Mohamed M. Yunis, *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists Models of Textual Communication* (London: Curzon Press, 2000) PP 87-140.
- 24 Wunderlich, 1979: 69.
- 25 الموسوي، محمد - *مطالعته الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتزلة لأبي القاسم الجوزية* (١٠٠٠)، المكتبة الشاملة، دار الفاضل، 1429هـ، ص 7.

- Dieter Wunderlich, 1979: 104. 23
- Ibid. 24
- Sperber, Dan and Deirdre Wilson, "Irony and Use-Mention Distinction" in Steven Davis (ed), *Pragmatics: A Reader* (New York: Oxford University Press, 1991), pp 350-364, pp. 351-2. 27
- المؤالبة بين ثنائية التما والكلام وثنائية الوضع والاستعمال عند الأصوليين انظر 3: 142-156. Ali 2000: 28
- Lyons, John, *Linguistic Semantics: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) p. 21. 29
- Ibid. 30
- Ibid. p. 22. 31
- ابن سينا، منطق المتكلمين (بيروت: دار الحديث، 1987) ص 103. 32
- Saussure, P. de, *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1968) p. 24. 33
- Chomsky, N., *Syntactic Structures* (The Hague: Mouton, 1957) p. 13. 34
- سامسون، جفرج، مدارس اللسانيات، التسليق والتطور، الترجمة محمد زيد كية (القاهرة: جامعة الملك سعود، 1997) ص 9. 35
- سامسون، 1997، 11-12. 36
- Seuren, P. A. M., *Western Linguistics: An Historical Introduction* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1998) p. 85-4. 37
- يتعمد بالتقريب العمولي ما ينشأ عن جعل الأصوات اللغوية إما متطابقة وإما أكثر تشابها في المخرج أو في كيفية النقل، كما في الكلمتين الإيطاليتين *otto* و *otto*، فالأولى التي تعني ثمانية مشتقة من اللاتينية *octo*، والثانية التي تعني ثمة مشتقة من اللاتينية *noctis*، ويفسر الاختزال الحذف بأنه فقد واحد أو اثنين من المقادير التشابهية صوتياً من السلسلة، كما في *England* التي أصلها *Engla-land* أي بلد الإنجليز. See Lyons, 1981: 207-8. 38
- يعود المصطلح الإنجليزي *analogy* إلى الكلمة الإغريقية *analogia* التي تعني الأنماط *regularity*. وقد كان لفكرة القياس أهمية كبيرة في الفكر الإغريقي، خاصة الفلسفة والرياضيات والعلوم، ولقيت رعاية واضحة من العلماء المسلمين في التراث العربي والإسلامي لا سيما في اللغة وأصول الفقه والنحو العربي. ثم استثمرها المتخصصون في هذه اللغة المقارن في القرن التاسع عشر في دراساتهم للغات الهندية الأوروبية. ومن الأمثلة التي يظهر فيها أثر القياس في تطور الكلمات الحكوم بالتقارن الصوتية *the sound-laws* ما يذكره النحاة الجدد *Neogrammarians* من أن الإنجليزية (وكذلك الألمانية) تتميز بين الأعمال الضعيفة والأعمال القوية في المتعلق التصرفات، فالأعمال الضعيفة، وهي الأكثر شيوعاً في الإنجليزية، يخلق فيها الماضي بإضافة اللاحقة *ed* إلى صيغة الفعل الحال على الزمن الحاضر كما في *jumped* المشتقة من *jump* في حين يخلق الماضي من الحاضر في الأعمال القوية بتغيير داخلي في الصوائت، كما يحدث في *song* المشتقة من *sing* و *ride* المشتقة من *ride*. وقد لوحظ أن الأعمال الضعيفة التي يخضع إليها إلى قواعد متطورة تتزايد عدداً مع مرور الزمن على حساب الأعمال القوية، ويمضي ذلك إلى نزوح المتكلمين إلى استخدام القياس. فالكثير عندما يصادفون فعلاً جديداً يفعلون ما يفعله الأطفال في

الكتابهم لغة عندما يفسون قسماً شاملاً على الأفعال المطردة. ففي الإنجليزية الوسطى يستخدمون *help* وليس *helped* كما هو معروف في صوغ الماضي من الفعل *help* وهذا يعني أن متلقي الإنجليزية شعروا هذا الفعل إلى قائمة الأفعال المطردة. هذا هو الشاب في تطور صيغ الكلمات، ولكننا لا نعلم أمثلة مماثلة، ففي اللهجات الأمريكية يستخدمون *dove* وليس *dived* للماضي من *dive* خلافاً لما هو متوقع. See Lyons, 1981: 201-3.

الاقتراض *borrowing* هو أخذ لغة ما عنصرًا لغويًا أو أكثر من لغة أخرى. ومن أمثلة الاقتراض الإنجليزية كثيراً من الكلمات البدوية والعرفية *sky* (سما) *sky* و *skull* و *skirt*) من اللهجات الإسكتلندية. وهو السبب الذي يفسر عدم قلها إلى *sky* كما هو المتطرد مع كلمات أخرى، التي تقضي القوانين الصوتية بتغيير *(sk)* فيها إلى *(sh)* *sh* وقعت قبل الصوائت الأمامية كما هي الحال في لغو *(shod and ship shirt)*. See Lyons, 1981: 206.

See Seuren, 1998: 83.

Lyons, 1981: 55.

Lyons, 1981: 55.

See Ali, 2000: 110.

Lyons, 1981: 55-6.

See Lyons, 1981: 54.

See Lyons, 1981: 220-1.

Robins, R.H. 1997: 226.

Robins, R.H. 1997: 226-7. <http://Archivebeta.Sakhr.it.com>

Robins, R.H. 1997: 243.

Robins, R.H. 1997: 239.

Robins, R.H. 1997: 239.

Lyons, 1981: 224.

Seuren, 1998: 158.

Halliday, M. A. K. & R. Hassan, *Cohesion in English* (London: Longman, 1976) p. 326.

براون، ج. و ج. يول، د. ترجمة محمد الزاملطي ومخير التروكي، (الروابي، جامعة الملك سعود، 1997) ص 224.

Nunan, D., *Introducing Discourse Analysis* (London: Penguin English, 1993) P. 43.

Nunan, 1993: 40-7.

Robins, R.H., 1997: 238.

سامسون، 1997، ص 49.

See Lyons, 1981: 224-5.

See Lyons, 1981:94.

انظر قدور، أحمد محمد، *مبادئ اللسانيات* (مشرق، دار الفكر، 1997) ص 117-118.

سامسون، 1997، ص 117.

See Robins, R.H., 1997: 246.

- ٢٤ انظر على سبيل المثال:
- الغزالي، أبو حامد، مختار العلم في فن المنطق (بيروت: دار الأندلس، ط ١، ١٩٨٢) ص ١٠٦-١٠٧.
 - الطبريزي الجرجاني، أبو الحسن علي، المعجمات (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٧) ص ٩١٧.
 - القزطاجي، حلزم، منهاج البلاغة وسراج الأبدان، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٣، ١٩٨١) ص ١٩.
 - المسبوطي، صلاح الدين، التوهم في علوم اللغة والنواحيات، تحقيق محمد جواد التولي، وعلي البجناوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار الجيل، (د-٢٠٠٦).
- ٢٥ Firth, J. R., *Papers in Linguistics 1954-1951* (London: Oxford University Press, 1957) p. 19.
- ٢٦ Lyons, John, J., *Firth's Theory of Meaning*. In Bazell, C. E. et al. (Eds.), *In Memory of J. R. Firth* (Longman 1970) p. 296.
- ٢٧ Jones, D. *The Phoneme its Nature and Use*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976) p. 213.
- ٢٨ Firth, 1957: 20-1.
- ٢٩ Robins, R.H. 1997: 246.
- ٣٠ See Robins, R. h., 1997: 246.
- ٣١ See Robins, R. h., 1997: 243.
- ٣٢ سامسورن، ١٩٨٦، ١١٨.
- ٣٣ See robins, R.H. 1997: 260.
- ٣٤ Lyons, 1981: 231.
- ٣٥ Lyons, 1981: 124-5.
- ٣٦ Lyons, 1981: 124-6.
- ٣٧ See Robins, R.H. 1997: 261.
- ٣٨ النجيلة تشير إلى أن الجملة غير منظمة النحوي (ill-formed).
- ٣٩ للتوسع في هذه الأمثلة وما يشبهها، انظر دراساتي السابقة، علي، محمد محمد بونسي، وصف اللغة العربية دلاليًا في ضوء مفهوم الدلالة التركيبية، دراسة حول المعنى ومعنى المعنى (طرابلس: منشورات جامعة الفاتح ١٩٨٧)، ٣٢٠-٣٢٧.
- ٤٠ See Robins, R.H. 1997: 264.
- ٤١ Lyons, 1981: 118.
- ٤٢ Lyons, 1981: 119.
- ٤٣ Lyons, 1981: 119-20.
- ٤٤ Lyons, 1981: 121-2.
- ٤٥ النهم يعني يتألف من.
- ٤٦ Yule, G., *The Study of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) p. 106-7.
- ٤٧ See Yule, 1996: 106-7.

- See McLeish, 1993: 739-40. 90
- Akmajian, A., R. A. Demers and R. M. Harnish, *Linguistics: An introduction to Language and Communication*, 2nd edn. (Cambridge: The MIT Press, 1984) 392-8. 91
- See Grice, H. P., "Logic and Conversation", in Steven Davis (ed.), *Pragmatics: A Reader* (New York: Oxford University Press, 1991) pp. 305-313, pp 307-8. See also "Logic and Conversation", in Peter Cole and Jerry L. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics, 3: Speech acts* (New York: Academic Press, 1975), pp. 41-68. 92
- See Harnish, R. M., "Logical Form and Implicature", in Steven Davis (ed.), *Pragmatics: A Reader* (New York: Oxford University Press, 1991) pp. 316-364. 93
- Sadock, J. M., "On Testing for Conversational Implicature", in Steven Davis (ed.), *Pragmatics: A Reader* (New York: Oxford University Press, 1991) pp. 365-376. 94
- See Wilson, D. and Dan Sperber, "Inference and Implicature", in Steven Davis (ed.), *Pragmatics: A Reader* (New York: Oxford University Press, 1991) pp. 377-393. See also Sperber, Dan and Deirdre Wilson, *Relevance: Communication and Cognition* (Oxford: Blackwell, 1986). 95
- Leech, Geoffrey., *Principles of Pragmatics* (New York: Longman, 1983) p. 85. 96
- المطهرى، محمد يوسف، *علم المنطق للنحو* (الطبعة الأولى: 1978). 97
- الأصمري، عبد الحفيظ، *فرائع الترميز* (طبع في دار الكتب العلمية، 1978). 98
- أفضل ترجمة لمصطلح pragmatics بـ "علم التخاطب" وليس بالترجمة أو الترجمة، كما يفعل عدد من 99
- الدارسين العرب، لهما مناهج بالهما pragmatics و pragmatism شيء واحد. والواقع أن المصطلح الأول يطلق على الدراسات التي تدرس المعنى في السياقات الفعلية للكلام، وهو ما يتسق مع سياقاتها الحسوسية وهو "علم الاستعمال". وإذا نظرنا في التراث البلاغي والأصولي فسنلاحظ أن الاستعمال - الذي يقابل الوضع عادة - يطلق على النشاط الذي يقوم به المتكلم في عملية التخاطب. ولذا فإن ترجمة pragmatics بـ "علم التخاطب" تنسب - في رأيي - من الطبايعات التي اعتمد عليها حتى الآن. أما pragmatism فهي مدرسة فلسفية ظهرت في أمريكا تكاد إلى أن الفكرة النظرية لا تجدي ثمرها، ما لم تكن لها تطبيقات عملية. وعلى الرغم من وجود صلة منهجية بين المجالين (والمصطلحين) تكمن في التناول من شأن المجردة والتخاطب بما هو عملي وسبيل في وشماع فلا فإن اعتماد المصطلح الأخير بـ pragmatics يقتصر على اللغة خاصة، في حين يعنى المصطلح الأخير بالفلسفة. وإن استندنا الأمر إلى الصياغة وعلم الاجتماع وغيرها، والقول في هذا الموضوع نظر المصادر الأخرى.
- Lyons, John, 1977: 119.
- Levinson, S. C., *Pragmatics* (Cambridge: University Press, 1983) p. 1.
- See Leech, 1983: 3. 100
- See Leech, 1983: 4. 101
- See for example Allwood, J. and others, *Logic in Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977). See also Gamut, L. T. F., *Logic, Language and Meaning* (Chicago: the University of Chicago, 1991). 102

المواضيع العربية

- 1 الأستاذي: عبد العلي، فروع السموت بشرح مسلم القويد، ط2 (مجلد إيران، دار الناطق، 1376هـ).
- 2 براون، ج. ب. و ج. بول، تحليل الخطوط، ترجمة محمد الزابطني ومسلم الشريك (الرياض: جامعة الملك سعود، 1998).
- 3 سامسون، جفري، مدارس الفلسفات، التماثل والتطور، ترجمة محمد زياد كبة (الرياض: جامعة الملك سعود، 1997).
- 4 ابن سينا، منطق المشرفين (بيروت: دار الحدائق، 1989) ص 107.
- 5 السيوطي، جلال الدين، الزهر في علوم اللغة والأصوات، تحقيق محمد جاد القلي، وعلي البحوي، ومحمد أبو القليل إبراهيم (بيروت: دار الجيل، د-ت).
- 6 الشريف الجرجاني، أبو الحسن علي، المعانيات (لونس: الدار التونسية للنشر، 1991).
- 7 علي، محمد محمد يونس، وصف اللغة العربية دلالاتها في ضوء مفهوم الدلالة المركزية، دراسة حول المعنى ومعنى المعنى (طرابلس: منشورات جامعة المنج، 1997).
- 8 الخرافي، أبو حامد، معيار العلم في فن القليل (بيروت: دار الفکر، ط2، 1987).
- 9 طبري، أحمد محمد، مبادئ التفاضلات (مطبع: دار الفكر، 1997).
- 10 الفوطاني، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة (بيروت: دار الفکر الإسلامية، ط2، 1986).
- 11 الخطيب، محمد يونس، معيار الوصول شرح نهاية النور (بيروت: عالم الكتب، د-ت).
- 12 الوصلي، محمد، معتمد الجواهر في القواعد على الجوهري والمصنفين الأثر القديم الموزونة (مكة: المكتبة العلمية، دار الناطق، 1376هـ).

المواضيع الأينية

1. Akrojan, A., R. A. Demers and R. M. Hamish, *Linguistics: An introduction to Language and Communication*, 2nd edn. (Cambridge: The MIT Press, 1984).
2. Ali, Mohamed M. Yunis, *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists Models of Textual Communication* (London: Curzon Press, 2000).
3. Allod, J. and others, *Logic in Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
4. Chomsky, N., *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge: The MIT Press, 1965).
5. Chomsky, N., *Current Issues in Linguistic Theory* (The Hague: Mouton, 1964).
6. Chomsky, N., *Syntactic Structures* (The Hague: Mouton, 1957).
7. Firth, J. R., *Papers in Linguistics 1934-1951* (London: Oxford University Press, 1957).
8. Gamut, L. T. F., *Logic, Language and Meaning* (Chicago: the University of Chicago, 1991).
9. Grice, H. P., "Logic and Conversation", in Steven Davis (ed.), *Pragmatics: A Reader* (New York: Oxford University Press, 1991) pp. 305-315.
10. Grice, H. P., "Logic and Conversation", in Peter Cole and Jerry L. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics, 3 Speech Act* (New York: Academic Press, 1975), pp. 41-68.
11. Halliday, M. A. K. & R. Hasan, *Cohesion in English* (London: Longman, 1976).
12. Jones, D. *The Phoneme its Nature and Use*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976).
13. Jespersen, O., *Language. Its Nature, Development, and Origin*. (London: Allen & Unwin, 1922).
14. Katz, Jerrold J., *Language and Other Abstract Objects* (Oxford: Basil Blackwell, 1981).
15. Katz, Jerrold J., *Linguistic Philosophy: the Underlying Reality of Language and its Philosophical Import* (London: Allen and Unwin, 1972).
16. Leech, Geoffrey., *Principles of Pragmatics* (New York: Longman, 1983).
17. Levinson, S. C., *Pragmatics* (Cambridge: University Press, 1983).
18. Lyons, John, L., *Firth's Theory of Meaning*. In Basell, C. E. et al. (Eds), *In Memory of J. R. Firth*, Longman 1970.
19. Lyons, John, *Language and Linguistics: An Introduction*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
20. Lyons, John, *Linguistic Semantics: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
21. Lyons, John, *Semantics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

- Numan, D., *Introducing Discourse Analysis* (London: Penguin English, 1993). 11
- Robins, R. H., *A Short History of Linguistics* (London: Longman, 1997). 12
- Ruses, Dagobert D., *Dictionary of Philosophy*, 16th edn. (New York: Philosophical Library, n.d.). 14
- Sadock, J. M., "On Testing for Conversational Implicature", in Steven Davis (ed.), *Pragmatics: A Reader* (New York: Oxford University Press, 1991) PP. 365-376. 15
- Saussure, F. de, *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1908). 16
- Seuren, P. A. M., *Western Linguistics: An Historical Introduction* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1998). 17
- Sperber, Dan and Deirdre Wilson, "Irony and Use-Mention Distinction" in Steven Davis (ed.), *Pragmatics: A Reader* (New York: Oxford University Press, 1991). 18
- Sperber, Dan and Deirdre Wilson, *Relevance: Communication and Cognition* (Oxford: Blackwell, 1986). 19
- Wilson, D. and Dan Sperber, "Inference and Implicature", in Steven Davis (ed.), *Pragmatics: A Reader* (New York: Oxford University Press, 1991) PP. 377-393. 20
- Wanderlich, Dieter., *Foundations of Linguistics*, Translated by Roger Lass (Cambridge: Cambridge University Press, 1979). 21
- Yule, G., *The Study of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). 22

الرؤيا الشعرية والتأويل الموضوعاتي

الحاجس الأفريقي في شعر محمد القينوري نموذجاً

د. يوسف وظيفي^(*)

الموضوع والمنهج:

يمثل الشاعر الكبير محمد القينوري، في هوسه بالموضوع الأفريقي، ظاهرة استثنائية في مسار الشعر العربي برمته، وظاهرة فريدة في علاقة الشاعر بموضوعه، هيأها به، وهو ما فيه.

فهو من الماضي الأفريقي، إلى «حزبان أفريقيين» فهو «مشتق من الأفريقي» و«الكروني» يا أفريقي، تشبه الأرملة وتباعد الأمكنة، ولكن «الهاجس الأفريقي» يظل واحداً، يلاحق الشاعر ويمطاره كظل، ولا يزيد تطور التجربة الشعرية إلا ثباتاً ورسوخاً، فهي إذن ظاهرة جديدة بأن تخلص يبحث مستفيض يتفحص ظاهرها الشعري، وباطنها القينوري، لذلك تحاول هذه الدراسة - مما استطاعت ذلك - أن تجليه هذه الظاهرة الشعرية بالتيات النقد الموضوعاتي (Thématisque)، التي تراعى لنا أنها المنهج الأنسب للإحاطة بها.

ولأن المنهج الموضوعاتي⁽¹⁾ منهج مركب بطبيعته من مرجعيات منهجية متعددة أبرزها البنوية والنفسانية، كما تشهد على ذلك الممارسات النقدية المختلفة لأقطاب هذا المنهج (جون بيار ريشار وجون بول ويدر في فرنسا، وعبدالكريم حسن في الوطن العربي، على سبيل التمثيل) فقد ارتأينا أن نفضل دراسة الهاجس الأفريقي في الموضوعات القينورية على

(*) قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة سطيف - الجزائر.

أرورا الشعرية والتأويل الموضوعي

مخوذين أساسيين: يتفصيل الهاجس إلى موضوع وجذر، على رغم أن كليهما يتراصف عند جمهور النقاد العرب المعاصرين أمام المصطلح الأجنبي (Thème). فضلاً عن مترادفات أخرى كالتيمة، والفرض، والمدار.

على أن هذا التمييز الذي نسعى إلى التهام به، هو محض اقتراح إجرائي خاص، لا علاقة له بتمييز الرواد السابقين (لا سيما ج. ب. ريشار) ذلك أن:

- الموضوع، يتمظهر على السطح المعجمي النص، وهو يقتضي دراسة بنوية محلية (Formale) لا تعدى مجالها الحيوي ظاهر النص.

- أما «الجذر» فهو رجم الموضوع ونواته السيكلوجية التي يرتد إليها، فهو إذن موغل في الامتداد في باطن المؤلف، لذلك لا نناس من دراسته دراسة سيلافية (Contextuelle) وفقاً لأجندات التحليل النفسي.

Vol : ماهية الموضوع

كيف نسلم، في البدء، بالهاجس الأتريفي موضوعاً في شعر الفيتوري؟ وما هو الموضوع أصلاً؟ أهو «الفكرة العاصية والنفردة والموجودة في عمل كاتب ما»؟⁽¹⁾ كما يرى ج. ب. ريشر -

J.P. webber، أم هو «وحدة من وحدات النص أو وحدة محلية أو عقلانية أو زمنية مشهود لها بطبوعيتها عند كاتب ما»؟⁽²⁾ كما يرى ج. ب. ريشار - J.P. Richard، وقد تعود إلى الأصل لنسائل المعاجم: فجميعنا المتجمعون نؤمن بأن الموضوع هو «المادة التي يبنى عليها المتكلم أو الكاتب كلامه»⁽³⁾ ويجهلنا المعجم الفرنسي بأن التيمة (Thème) تعني «المادة» (Matière) حيناً، والموضوع (Sujet)، حيناً آخر (...). وتعني - اصطلاحاً - الموضوع الأثير عند شتان أو كاتب أو في عصر ما...⁽⁴⁾

مع كل هذا الاستمرار الدلالي، نشعر بأن التحديد الجرد للموضوع لا يزيدنا شيئاً في فهمه وتحديد، ونزداد اقتناعاً مع رائد المنهج الموضوعي، ريشار، بأن «لا وجود لما هو أكثر انغلاقاً وإيهاماً من الموضوع»⁽⁵⁾، ونزداد تعلقاً بالاستفسارات العادة التي طرحتها اللجنة العلمية التي ناقشت عبد الكريم حنين في أطروحته الموضوعاتية الرائدة⁽⁶⁾، لا سيما «جرماني - J. Gorman، الذي قرر أن الموضوع فضفاض وشديد التباوت، ثم راح يستعملهم... أقل ما نفهمه هذا إلى التساؤل، ما الموضوع»⁽⁷⁾، علماً أنه حين حاول «جرماني» نفسه الإجابة عن هذا التساؤل، في معجمه السيملتي الشهير، كتب مادة ضافية بشأن الموضوعاتية (Thématique) والوضمة (Thématisation) والموضوع (Thème)⁽⁸⁾، وكلها تنصب أساساً حول السرديات وعلم الدلالة (العامل التشاكل، البرنامج السردي - ...) بعيداً كل البعد عن الإطار النقدي للمنهج الموضوعي، ولا نكاد نخرج منها بمفهوم واضح ومحدد للموضوع؟

لذلك يستحسن - فيما نرى - أن نتجاوز البحث في دلالة الموضوع إلى البحث عن معناه؛ لتتبدل مرة أخرى: كيف يتحدد الموضوع في النص الأدبي؟ وما المعايير التي تحكم إليها في إبرازنا للموضوع ضمن الشبكة النصية؟ هل الأصل المعجمي (Radical) للكلمة التثبت من الجذر (Racine) والملة (Voyelle) قليل بذلك كما يرى قاموس اللسانيات^(١١) أم أن «الاطرادية» (Récurrent) هي القياس في تحديد الموضوعات؟^(١٢) على نحو ما يرى ريشار، أم أن الموضوع يتجلى أدبيا «من خلال سحره الخاص»^(١٣) على حد تعبير حميد لمحمداني؟ وما هذا السحر الخاص؟ وأي سحر يتيح لنا أن نفك طلاسمه السحرية؟ وهل «العائلة اللغوية» هي حد الموضوع-^(١٤) كما يرى عبدالكريم حسن في اتجاهه الموضوعاتي المتمركز الذي أسماه غريغاس «الموضوعية المعجمية»^(١٥)، تمييزاً له عن اتجاه «الموضوعية الأدبية» لدى ريشار؟

تقوم الموضوعاتية لدى عبدالكريم حسن على مفهوم دقيق وواضح للموضوع (سنحاول أن نأخذ به في هذه الدراسة)، من حيث إنه مجموعة المفردات التي تنتمي إلى عائلة لغوية واحدة^(١٦)، ويغض النظر عن الأصول المرجعية لمصطلح «العائلة اللغوية» في المعجمية الفرنسية (Famille de Mots)^(١٧) والتي لا يؤمن إليها الناقد إطلاقاً، فإن العائلة اللغوية «عند - تستند إلى ثلاثة مبادئ: الأولى هو الاشتقاق، والثاني هو الترابط، والثالث هو القرابة المبنوية» (Parenté Sémique)، فالمعائلة اللغوية تجمع في داخلها المفردات ذات الجذر اللغوي الواحد، والمترادفات والمفردات التي يرتبط بعضها مع بعض بسلسلة معنوية أضمت من صلة مترادفة^(١٨).

ومن الواضح أن هذا المفهوم يغيب مبدأ رابعا هويا، ما ينبغي له أن يقيمه هو مبدأ الضمير (وهو أعرف المعارف بتعبير النحاة العرب)، وخاصة أن منهج عبدالكريم حسن في تطبيقه لمفهوم العائلة اللغوية، يعول على الإحصائي تعريفا مطلقا، ثم يلجئ الضمائر من جوده الحسائي إقصاء نادما لا مسوغ له، لأن الضمير قد يكون - في حالات أدبية كثيرة - أبرز ظهورات (الكلمة/الموضوع)، وليس أدل على ذلك من قصيدة «حرية» (Liberté) للشاعر ميول إتيان (Mollet)، التي أحتج بها ديفيد كوهين^(١٩) أمام منهج عبدالكريم حسن، على أساس أن موضوعها الواضح هو الحرية، ولكن كلمة «حرية» لا تظهر فيها إلا مرة واحدة^(٢٠)، بعد ذلك ووخشا لهذا الإجراء المعجمي الإحصائي يسعى الناقد إلى إبراز الموضوع الرئيسي، ثم الموضوعات الفرعية، ثم فروع الموضوعات الفرعية، على أساس أن «الموضوع الرئيسي هو الموضوع الذي تتردد مفردات عائلته اللغوية بشكل يفوق مفردات العائلات اللغوية الأخرى» و «هو الذي يبرز بقوة الموضوعات ويولدها شكل الي»^(٢١)، ليصل أخيرا إلى صياغة شبكة العلاقات الموضوعاتية: «وهي شبكة أشبه ما تكون بالشجرة التي يمثل الموضوع الرئيسي

جذعها، وتحمل الموضوعات الفرعية قصصاتها، وقد يتولد عن هذه القصص فروع أصغر. كما قد يتبنى بلا فروع.⁽³⁷⁾

ثانياً: ثلاثية القيثورة وهيمنة الموضوع الأفريقي

أ - «الكلمة / الموضوع» - «موضوع الكلام»

تحلّول في هذه المرحلة من الدراسة، أن نحصر مدونة بحثنا في ما أسميناه بثلاثية القيثوري، ونجسدها بدراوينة الثلاثة الأولى التي للتصديق أعماله الكاملة «أغاني أفريقيا، الكريفي يا أفريقيا، عاشق من أفريقيا»⁽³⁸⁾. ولعل قراءة مابرة لهذه المدونة، تبرز لنا الموضوع الأفريقي موضوعاً مهيمناً (أو موضوعاً رئيسياً بلغة عبدالكريم حسن)؛ هو بمنزلة مركز الثقل الموضوعاتي في أشعار القيثوري ولكن ذلك يظل محض الظاهر أثراً تأكيده علمياً عن طريق الاستعانة - أولاً - بمفهوم (الكلمة / الموضوع) الشائع في الدراسات الأسلوبية والموضوعاتية المعاصرة، والثالث - للأسف الشديد - في معارفات عبد الكريم حسن، والكلمات / المواضيع Mots - Themes في تقدير «بيار جيزو» - P.Guiraud .. هي «الكلمات الأكثر تواتراً plus fréquents» في نص ما،⁽³⁹⁾ وعليه فإن كلمة «أفريقيا» هي «الكلمة الموضوع» في هذه المدونة القيثورية؛ على أساس أنها الكلمة الأكثر تواتراً في معجمه الشعري؛ حيث تشكّر (٢٠ مرة) كلمة «أفريقيا» وهي أعلى نسبة تواتر، تبعاً للسودة الإحصائية التي أجريتها على القيثوري المعجمي المدونة. وتزداد أهميتها الموضوعاتية جلاءً، إذا أضفنا إليها كلمات أخرى من (العائلة اللغوية) نفسها ككلمة «الأسود» (١٦ مرة)، و«الزنجي» (٢٠ مرة)، أو كلمات أخرى تقوم مقامها، من طراز (وطني، أرضي، بلادي، أمي، القارن...)، إلى جانب التضامات الظاهرة والمستترة بجميع أشكالها، التي تعود عليها، والتي يصعب حصرها إحصائياً؛ حيث أحصينا - على سبيل المثال - ٣٦ ضميراً عائداً على أفريقيا في قصيدة واحدة هي «البعث الأفريقي»⁽⁴⁰⁾، فضلاً عما أومأنا إليه منذ حين بشأن (الكلمة / العنوان) التي لا بد من أن يكون لها محصول موضوعاتي كبير؛ فالكلمة - في نظرتنا - متى ظهرت على ملفوظ عنوان النص، كان لها وزن دلالي تقبل، يتناسب طردياً كلما اتكفت من عنوان النص إلى عنوان الكتاب الذي يتلهم هذا النص؛ بمعنى أنها تكون أقل دلالية في عنوان الديوان منه في عنوان القصيدة الواحدة، ويتضاعف ثقلها الدلالي إذا كانت عنواناً مكرراً (كما في حالة العنوان الداخلي لنص ما، حين يصبح عنواناً خارجياً للكتاب كله).

ومعنى ذلك أن كلمة «أفريقيا» هي أشعار القيثوري لها هيمنة موضوعاتية قصوى، بحكم ظهورها المتكرر على ملفوظ العنوان الخارجي لكل ديوان (أغاني أفريقيا، الكريفي يا أفريقيا، عاشق من أفريقيا) مثلاًما تثيراً للكانة نفسها على صعيد العناوين الداخلية؛ حيث تلفظ على

سطح عناوين التفصيلات لمعنى صرات كاملة (البعد الأفريقي، أغاني أفريقيا، عاشق من أفريقيا، صوت أفريقيا، الحصاد الأفريقي)، وإذا استعنا - في هذا المقام - بمبدأي «التوافق» و «القراءة المنصوبة» اللذين يليهما مفهوم «العائلة اللغوية» الأفريقية، أمكننا إضافة عناوين أخرى تشي بالموضوع نفسه (أحزان المدينة السوداء، ثورة قارة أفنية إلى السودان)، دون أن تنمى حلقين من أصل ثلاثة إمكانات (٢/٣)، فننقل فيهما (أفريقيا) من الداخل إلى الخارج، من العنوان الداخلي لتقسيدة معينة إلى عنوان خارجي للديوان كله. وبمعداها يخفت الصوت الأفريقي ويختفي كلما خرجنا من الثلاثية إلى الدواوين الثلاثة الأخرى التي تنظمها أعمال القيثوري الكاملة (معرفة لدرويش متجول، سقوط دبشليم، البطل والثورة والفتنة).

مع الإشارة كذلك إلى ما نحفل به بخصوص القيثوري من أسماء أعلام أفريقية (لومومبا، موبوتو، نكروما)، وأغنية مكثية أفريقية (الكونغو، الخرطوم، السودان، غانا، سنغالي، غيل...)، حتى إذا تعلق الأمر بهوية عربية إسلامية، مثلاً، فإن القيثوري يفرغها من هذا المحتوى الثاقوي ليصحبها في الهوية الأفريقية الكبرى. كما يبدو في قصيدته عن الزعيم الجزائري أحمد بن بيل:

«أنا أفريقي

وحزائري بيل أفريقية»^{٢١١}

«أفريقيا - إذن - هي وطن الشاعر:

«أفريقيا موطني، والزوج المستكين شعبي»^{٢١٢} <http://Archive.org>

وأغنيته الخالدة:

«من أجلك يا أفريقية

يا ذات الشمس الزخية

يا أرض الأبرار الحية

يا أغنية في شفتيه»^{٢١٣}

هي الصوت الإلهي الذي أوشك أن يلمسه:

«صوتك هذا؟

إني أكان أن الله

أكان أن أنشئ في قصره

رائحة الأرض، وحرق الجبال

صوتك يا أفريقية

صوت الإله»^{٢١٤}



وهي الأسطورة الكبرى التي آمن بها أحد الاعتقاد:

«أنا لا أشك شيئا غير إلهي شعبي

وباروخ بلادي

ولادي أرض أرمينيا البعيدة

هذه الأرض التي أصلها ملء دماي

والتي أشقها ملء الهواه

والتي أعيدتها في كبرياء

هذه الأرض التي يعتنق العطر عليها والخمول

والخرافات وأعشاب الخمول

هذه الأسطورة الكبرى - بلادي»^{٢١}

أفريقيا، كما يبرزها للمجم الشعري لدى الفيتوري، هي الحبيبة والأب، هي الأرض والشعب، وهي

الوطن والمعتقد، هي الأصل والتصل، هي الصوت واللون والرائحة، هي الأمل والأمل، هي الحب والفتن.

أفلا تكون - إذن - موضوعه الأثير المهيمن، المطلق على نسوخه الشعرية معجما وتركيبا

وإيقاعا ونخبلا؟

٢ - شجرة الموضوع ... الأثير والشعر

يمكننا، بعد كل ما قلناه أن نجزم - مطمئنين - بأن «أفريقيا» هي «الموضوع الرئيسي» في

شعر الفيتوري الذي صاغ من تشكيلة إلى أفريقيا، التي طلما عانت التمزق والعبودية

والاستعمار والذل والفقر والاستغلال، قضية إنسانية كبرى»^{٢٢}.

هي الجذع الموضوعاتي لشجرة الشعرية التي يتقيا طلائها فرائ الفيتوري، ولا بد لهذا

الجذع من الغصان وفروع وربما فروع فروع أيضا.

لقد أفرد هذا الموضوع الرئيسي جملة من الموضوعات الفرعية (Sous-Thèmes) لعل أبرزها

موضوع «الصرع»، بين هوتين مختلفتين (الأنا الأفريقي والآخر)، فإذا نحن أمام جملة من

الثوابت الضدية التي تجسد هذا الصرع «السيد والعبد»، «الورد والعوسج»، «الليل والنهار»،

«الشمس والظلام»، «الكوخ المدينة»، «الفطير والفني»، «الحياة والموت».

وتأتي ثنائية «الأبيض والأسود»، على رأس هذه الثنائيات بإطلاق لأنها تغطي - لونها -

تفاصيل المشهد الاستعماري العنصري العبودي الذي كلف الفيتوري بصمومه، حيث «دارت أكثر

أشعاره حول لشكلة العنصرية والجنس الأسود»^{٢٣}. وإذا كان الفيتوري رساما بالكلمات، كتل

الشعراء، فإنه يختلف عنهم جميعا في اكتشافه بلونين اثنين، دين سائر الألوان، هما الأبيض

والأسود كتابتهما ورقة الفيتوري وقلمه. لقد «خُصِفَ» الموضوع صورته الشعرية، فاصطبغ

معجمه الشعري بالخصف (والخصف في لغة العرب لون مركب من أبيض وأسود).

هما لوان متضاربان في الواقع الطبيعي، وهما هما - كذلك - يتناظران سيادة القضاء المعجمي في الواقع الشعري لدى الفيتوري؛ حيث يتكرر اللون «الأسود» ٤١ مرة، فضلاً عن كلمة «الزنجي» التي تجسد هذا اللون ٢٠ مرة، وكلمات أخرى من اللون نفسه لا سيّما إلى أصلها وحسرها (الظلام، الدجى، الديجور، سراديب، الكهوت، حالكه، فاقم، العيد)، أما اللون «الأبيض» فيكتفي بثلاث قدره ٢٠ مرة، إضافة إلى كلمات قليلة أخرى توحى به (النج، الصبح، السبد) فما سر هذا التفاوت التكراري؟

هل معنى ذلك أن معركة «الأبيض والأسود» (ومعها مسألة الرق ومشكلة التمييز العنصري التي لا تزال موضوعاً أفريقيًا مطلقاً) قد حسمت لصالحه الثاني؟ مع أن المعطيات الأولى لا توحى بذلك، في منطق الشاعر على الأقل:

«وكان الأبيض نصف إله

وكان الأسود نصف بشر»^(٣٠)

أم أن الشاعر كان منشغلاً باللون الأسود في ذلك، بمعزل عن ضده، أم هي اللغة الشعرية الحيلة التي تستعوض بنفسها عن ألم الواقع، أم هو لتشير «شعري» بسيادة الجنس الأسود الذي سيقلب من بعد غلبه؟ ليس أخرى بالنظر أن يتساءل ويتساءل من أين يراهن على جواب قاطع، من المحتمل أن يكون جواباً حساساً.

مع ذلك يمكننا أن نقرر حال الشاعر، من خلال أطرافه القوية، بأنه حالم جداً، إلى درجة تجاوز معها تراكيب «الشعب الأسود» و«الأميرة السوداء» و«الجنات الزنجية» و«البطل الأسود» و«المدنية السوداء» و«القصصات الزنجية»، وحتى رؤية «الطوفان الأسود» الذي يهتاج العالم ولا يتوقف حتى يعرف «الحلم الأسود» خلفاً في سماء الكون، إلى تراكيب أخرى تتطابق فيها الحواس وتتراسل (بلغة بودلير الشهيرة / Correspondances)، يضيء فيها اللون الرشي على الصوت الصفوح، ويوصف العلوي المجرد باللون الحسوس، وتعدل قوانين الطبيعة، فإذا نحن أمام «الشمس الزنجية» المشرقة على أفريقيا، و«البنسجات السود» الطامعة من تربة أفريقيا و«العاصفة السوداء» و«الحرز الزنجي»... فهل هو الحلم الأفريقي السعيد يطوح بالشاعر في (عص الأوان)، أم هي القدرة القليلة التخيلية الفائقة في شعر الفيتوري، أم هما معاً.

تواجهنا «الثورة» - أيضاً - موضوعاً فرعياً بارزاً، وثيق الصلة بالموضوع الأفريقي الرئيسي، يجسده معجم من هذا الطراز (التضال، السجن، الحرب، الدم، الشهداء، الخيول، الفرسان، السيوف، الدافع، الطفلة، الاستعمار، السوط، الأجنبي، الغزاة، الجلاء، اليافعي، البطل، القيد).

ومن الثورة تنفرع موضوعات أخرى مما يسميه عبد الكريم حسن «موضوعات الدرجة الثالثة» حيناً، و«فروع الموضوعات الفرعية» (Les Sous Thèmes de Sous Thèmes)^(٣١) حيناً

الربيع الشعري والتأويل الموضوعاتي

آخر، ومن هذه الدرجة موضوع الثورة على الظلم الاستعماري الذي يبرزه المعجم المذكور أيضاً، والثورة على ظلم ذوي القربى (الحروب الأهلية). هذا الموضوع الذي يبرزه - بشكل خاص - ديوان «الذكوريتي يا أفريقياء» الذي يهديه الفيتوري «إلى شهداء ثورة ٢٦ أكتوبر، الذين لم ين يموتوا أبداً»^{٣٦}، يتضمن هذا الديوان ١٨ قصيدة، من بينها ١٠ قصائد مكتوبة سنة ١٩٦٤، وهو تاريخ له دلالة الموضوعاتية الخاصة^{٣٧}، ومن هذه الدرجة كذلك موضوع «الموت» الذي يطفو على سطح المعجم الشعري في كلمات جثائية من قبيل (واريت-الموتى، الضحايا، الدم، الجنائز، المقبرة، الجنة، الكفن، التعمش....)، حيث يتكلم الفيتوري على هذه «العائلة اللغوية» وهو يشيع شهداء الثورة في موكب هي مهيب.... ومنها أيضاً موضوع «الحقد» الذي يبرزه هذه «العائلة اللغوية» (الحقد، النعمة، ناهة، النار، البركان، العاصفة، العداوة، الكلب، الجيفة، الاحتقار....) وهي العائلة التي تهيمن بوجه خاص على (أغاني أفريقياء)، والملاحظ أن هذا الموضوع متبادل بين الذات الأفريقية والأطر الاستعماري: حتى الفيتوري نفسه يتكاد «يتحول إلى إنسان خائف»^{٣٨}، فقد سبق للدكتور مصطفى هديرة أن أخذ عليه تعصبه المقيت للون الأسود، إلى درجة كاد يفقد فيها الميل إلى التسامح والتماطل مع البشر، ثم تأثره - في رأيه هذا - بالدكتور مفيد قمبحة الذي «راح يبرر هذه التزعة» الشمولية الجديدة، على حد تعبيره، بـ «ذلك الإحساس الهائل بالظلم الذي يعانيه الإنسان الأسود عبر العصور، والذي تكدر وتزعب في نفس المثاقم حتى سمع مثاقم الرحمة فيها، وأطلق القوى الإنسانية لديها، وجعلها تتطلق في ثورة عارمة تريد أن تقابل الإساءة بالإساءة، والقتل بالقتل والعدوان بالعدوان، فليس هناك من مجال للمفح والأخوة والفران بعد كل ذلك العذاب، وبعد كل ذلك الاحتقار الذي ما زالت أسوأه تجلد جسم الإنسان الأسود، وتزجج في روحه نار الحقد والظفينة والاقتصاص»^{٣٩}.

لكن، لننصف الفيتوري قليلاً، فعلى قصيدته البركانية «إلى وجه أبيخس» التي تمثل أوج التهاب موضوع الحقد، تشويها كلمات (أخي، الحب، الورد....) التي ترسم الشاعر إنساناً مسالماً حتى إشعار آخر... بعد بدأ بيضاء وأخرى تحمل وردة لا يمنحها أن تنقلب شوكة موسجيا، ولكنه يحذر من ذلك (إياله....):

«- وأخسى يدك إلى يدي
نشيد معا صرح الهبة بيننا شيدا
إني أفران فلا تعن أفران
فترد بركانتي وفدا
إيالي لا تنذر بلور عدواني
فتعرد لحصد شوكة حصدا

ليأكل لا تزع حقولك عرسها
لنن زرعنا حنري - البراءة^(٣٧)

وعلى العموم، فإن موضوع «الثورة» عند الفيتوري، يتحدد بإحديتين أساسيتين، هما «الشعب» و «الحرية»؛ حيث بدأ الثورة وابتدأها. حيث تتواتر كلمة «الشعب» ٢٨ مرة عبر مجموع «الثلاثية»؛ ملغما تتواتر مرادفاتها وفرائدها العنوية (الناس، الجموع، الزوي، الصفوف، الملايين ...) مرات عدة، كما يتكرر ضمير الجمع بحالاته المختلفة، متكلماً ومخاطباً ومثاليًا، وقصيدة «هذا الشعب»^(٣٨) وحدها، بغض النظر عن مفهوم «الكلمة / العنوان»، تبرز لنا كلمة «الشعب» بالاسم الظاهر ٦ مرات، وبالضمير العائد على الاسم ١٨ مرة كاملة (ألمس هذا دليلاً موضوعياً كافياً؟) أما كلمة «الحرية» فتتواتر ١٨ مرة، وهو رقم يؤهلها - على كل حال - إلى الدرجة الموضوعية الثالثة، فضلاً عن معيار «الكلمة / العنوان» الذي نعتكز إليه في قصيدة «من أجل عيون الحرية»^(٣٩)، وهو معيار من شأنه أن يعدل التنب المعجبة في حال التصف الموضوعي. وإلى جانب «الصراع» و «الثورة»؛ يبرز الموضوع الأفريقي المهيمن موضوعين فرعيين بارزين هما «الحب» و «الغربة».

«الحب» وما أكثر مفردات عائلته اللغوية، ويتلخّص - بدوره - إلى «حب ذاتي» و «حب إنساني» أما الحب الذاتي فتنبل الوجود (لا نكسر) حتى لا يهدى إلا في قصائد: «إلى امرأة عاشقة» «الأفنى» «لنساء الكهنة» «جوانا» «سوفيا» ...، وبحيثما وجد قلبه موهباً ما يعوت في مهده، ليظل مجرّداً «ذكرى الحب» وحلّ قلبه «مشرقاً» قلبه، لأن الشاعر غالباً ما يطالب في الأخير من أحباها في البدء بكلمات التحف الدفين، حيث ينعث بالأفنى والمسمومة والأنثمة والشقية واللعينة (وهي كلمات لا تدعها أو تقتلها لأنها منتزعة من صلب المعجم الشعري لدى الفيتوري). ثم إن تراكم لغوية من طراز (خطيئة الماضي، هؤلاء الشهود، لقاء حزين، لقاء الغريب...) ^(٤٠) كقيلة يفضح هذا الحب الذي ولد ميتاً، لأنه حب غير متكافئ، حب حالت الملامح الأفريقية بينه وبين الشاعر، لذلك يستعاض عن هذا الحب الذاتي أو المحلي - إن شئت - بحب إنساني أكبر «حب قاري إن صبح التعبير» يتجاوز الذات الأنثوية إلى الموضوع الأفريقي. ولعل هذا المنهج «عاشق من أفريقيا» الذي يمتلك ديواناً كاملاً يحمل هذا العنوان، خير شاهد بأعجاز مفهوم «الكلمة العنوان» الذي ابتدأه بغية تحكيمة في التفرير الموضوعي للموضوع. أما موضوع «الغربة» فيشخصه هذا المعجم (الحزن، الضياع، الأسى، الكآبة، الشقاء، السجن، اليأس، الشقاء، القلق، المذاب، الهموم، الصوم، الظلام...)، وهو معجم يكشف الحس الإنساني العميق الذي يستند بالشاعر. ويفضي موضوع «الغربة» تلقائياً إلى موضوعين فرعيين هما: «الحزن» «الصيف» بلقاء المعجبة المذكورة آنفاً (حتى إن الفيتوري قد جعل من الحزن كلمة / عنواناً تعني ملفوظ ديوان آخر - خارج الثلاثية - سماه

أرضية الشعرية والتأويل الموضوعاتي

«أحزان أفريقياء»، «الحلم» الذي تبرزه هذه الوحدات المعجمية (الحلم، الصباح، الغد، الفجر، النور، الحصاد، البحث، التردد، الأماني، الربيع، الغناء، الميلاد، العيد، تمنيت...)، بالإضافة إلى كلمات أخرى تتكرر في هيئة أفعال مضارعة مسبوقة بحرف الاستقبال القريب (تمنح) - حيناً - وحرف التصويف التمجيد (سوف) حيناً آخر، مع غلبة واضحة لظهورات الحرف الأول، كأن الشاعر يستعمل تجسيد الحلم الأفريقي الكبير.

٥- ٢: التشجير الموضوعاتي

بعد الطوش في مجمل الموضوعات التي ينتظمها الفضاء المعجمي لثلاثية الفيتوري، وبعدما رأينا أن الموضوع الأفريقي هو الموضوع المهيمن أو القوة المغناطيسية التي تجذب إليها وحدات المجال المعجمي كافة، وانطلاقاً من المرجعية الأنسية (المخفية) لمفهوم «الشبكة الموضوعية» وعلاقتها بـ «الشجرة» عند عبد الكريم حسن، وهي - بلا شك - المرجعية النظرية التي توطن الممارسة التطبيقية لديه، ولكه - للأصناف الشديد - لا يفسح عنها^(١٦) مجالاً إلا أن تقوم بتشجير موضوعاتي تقريبي لثلاثية الفيتوري، عبر هذا المخطط الذي لا يستجيب - بلا شك - لصرامة الشجرة الأنسية على أساس أن التشجير الموضوعاتي متشاطر ومتداخل ومعقد التفريع، يعكس التشجير الجمالي:



التشجير الموضوعاتي للهاجس الأفريقي في ثلاثية الفيتوري

مفتاح الشجرة:

□ الموضوع المهيمن (الرئيسي)

— موضوع فرعي

--- فرع الموضوع الفرعي

◄ الوحدات المعجمية المجددة للموضوع

البنية الإيقاعية وملاقفتها بالشبكة الموضوعية

خلافاً لتنهج عبد الكريم خمرن، الذي يقتصر الممارسة الموضوعية على السطوح المعجمي للنص (مستقداً أن ذلك كفيل بالدخول إلى البنيوية من بابها الواسع)، مع تشبيب معيب لكين الفنية التي ينسجها النص في تركيبه البديع بين القطع المعجمية المنفردة، وهو أمر كثيراً ما يعاب على هذا الناقد^١ فإننا سنحاول - فيما يلي - أن نتجاوز البنية المعجمية إلى بنية أخرى، نعتقد أنها تحرك الموضوع بسحر صوتي وتلغسي خاص، وهي البنية الإيقاعية، مع الاقتصاد على مظهرها العروضي (الوزني) الواضح. وبإحصاء شامل للأوزان التي تنهادى عليها قصائد «الثلاثية» البالغ عددها ٧٦ قصيدة تمكنا من صياغة هذا الجدول:

البحر	الرجز	الطوب	المتقارب	المزج	المجتد	الركل	الخفيف	البسيط	الوافر
عدد القصائد	٢٢	١٤	٦	٦	٦	٦	٢	٢	١
النسبة المئوية	٢٨,٩٤	١٨,٤٦	٧,٦٩	٧,٦٩	٧,٦٩	٧,٦٩	٢,٦٢	٢,٦٢	١,٢٦

مع ملاحظة لا بد منها، وهي أن مقالة^٢ القصائد^٣ ونصائح^٤ فيها أكثر من وزن واحد وتشكل مجتمعة نسبة ٩٤,٠٦٪ وهي:

- قصيدة «عن الشعر والكلمات اللينة» التي يمزج فيها بين التجويد والرجز.
- قصيدة «رسالة إلى جميلة» التي يمزج فيها الرجز والسريع والمجتد.
- قصيدة «ليت لا يزال» التي يستلها بالمتقارب وينتهي بالمتدارك.

يتيح لنا هذا الجدول الإحصائي للأوزان، هي ارتباطها بالشبكة الموضوعية للنصوص، هذه الملاحظات:

١ - يسمح إيقاع «الثلاثية» القيتورية، في ١٠ بحور كاملة (من أصل ١٦ بحراً)، وهو كم كبير بالقياس إلى سائر الشعراء المعاصرين؛ بمعنى أن القيتوري أولئك أن يستفيد جل ما تنهجه الموائر الخليلية من بحور مستعملة، كان الموضوع الأفريقي - بشعائنه الموضوعية الفرعية - أقل من أن يجعل على وزن أو وزنين، لذلك سطر له الشاعر كل ما يمكن أن يستوعبه من أوزان مختلفة.

٢ - من بين الأوزان العشرة هذه، هناك ستة أوزان صاغية (الرجز، الخفيف، المتقارب، الركل، الكامل والوافر) بنسبة ٦٠ ٪، وأربعة أوزان مركبة أو مزججة (السريع، المجتد، الخفيف، والبسيط) بنسبة ٤٠ ٪، وهي نسبة متقاربة نسبياً، تعكس التلاوت الكمي بين قصائد القيتوري الحرة وقصائده العمودية، على اعتبار أن القصائد الحرة لا تليق بها - في الغالب - إلا الأوزان الصاغية.

الرباعية الشعرية والأولاد الموضوعية

٣ - ثمة حالات يمزج الشاعر خلالها بين أكثر من وزن في القصيدة الواحدة، وهي حالات يلتصقها موضوع الصراع، التشار إلى سابقها، حيث يتعدد الرواق أو تتعدد الأصوات التي تعرب عن مواقف ورؤى متضاربة، كما هي الحال في قصيدة «ليته لا يزال» التي تبدأ بسرد تفاصيل الموت الوطني الذي يجر جسد القريب، ويحين يموت فعلاً، و«ينكس هامة كالمطم على ريوه من رمان ودم ...»^(١٠٩).

يتحول الموقف الخيري المتسوع على وزن التقارب (فعولن) إلى موقف إنشائي مطعم بالتمني «ليته لا يزال» متسوع على وزن المتدارك (فاعلن)، ومن شأن هذا الفعل المزجي أن يعكس تفصيل الموضوع بين حاليين، وأن يوفق التلقي في لحظة المطاف الموضوع. من دون أن يחדش أدته الموسيقية، لأن الشاعر إنما يمزج بين تقيلة أصلية (DWW) وتفعيلتها القرعية المقلوبة (DDW) التي تنشأ عنها بتقديم السبب (D) على الوقت (WW).

كذلك، حال قصيدة «من الشعر والكلمات الميتة» التي يعكس إيقاعها المتعدد (خبيب + رجز) تعدداً في الأصوات المتخلوة، فهناك راجع من جهة، وشاعر «زنجي من أفريقيا السوداء»^(١١٠) من جهة ثانية، و«حساء زنجية» من جهة ثالثة. مع ملاحظة الإكثار من أسلوب (قال - تقول)، وهو الأسلوب التقليدي المؤسس لأوليات القصيدة الدرامية التي أصبح الفيثوري، مع تطور تجربته الشعرية، واحداً من روائعها المعاصرين^(١١١).

٤ - يسيطر على المنظومة الإيقاعية لثلاثة الفيثوري وزن الرجز (مستقلن) سيطرة واضحة برصيد ٢٢ قصيدة، فإذا أضفنا إلى ذلك قصيدتين أخريين من الشعر والكلمات الميتة، «رسالة إلى جميلة» يشترك فيهما الرجز مع أوزان أخرى (جسن عملية البرج الإيقاعي)، ارتفعت نسبته من ٩١، ٢٨ إلى ٥٧، ٢٦. وهي نسبة عالية لا تتلاءم مع نسبته الوضعية في تراثا الشعري من الجاهلية إلى عهد جماعة أبوللو، حيث ظلت تتراوح بين ٦، ٢٦ و ٥٥، ٢٢^(١١٢) وظل الرجز (حمار الشعراء) الذي لا يلقى بشاعر محترم أن يركبه، حتى اشتعلت ثورة «الشعر الحر» (والفيثوري واحد من الرواد المؤسسين لها)، حيث بدأ الرجز يسترجع مكانته المفقودة، وأصبح يحظى بموقع أثير^(١١٣). ويمكن تفسير ذلك بأن الموضوع الأفريقي موضوع شعري مستحدث، من صميم الموضوعات المطبوعة بروح العصر، لذلك فهو يقتضي إيقاعاً جديداً غير مألوف، فكان هذا الوزن المجهور (الحقير) خير حامل لقضية الإنسان الزنجي المحترق. ولعل هذا التفسير الموضوعاتي ينسب - مرة أخرى - مع بروز أوزان أخرى قليلة البروز في الواقع الشعري: كالطبيب وهو جنس من المتدارك الذي ظل مهملاً زمناً طويلاً، والجلت الذي استعاض عنه الشعراء بالطبيب لقربه منه، فكانت مقلوبة، وحتى «مخلع البسيط» (مستقلن فاعلن فعولن) الذي لا نكاد نذكره إلا حين نذكر معلقة عبيد بن الأبرص، فقد استلهم الفيثوري ذكره وهو يتأهب «نحو الصباح»^(١١٤).

٥ - نجمع جل المراجع العروضية على وصف «الرجز» بالوزن المضطرب (سمي كذلك لرجزه، أي اضطرابه كاضطراب فوائم الناقة عند قيامها)، والوزن الشعبي (الذي يمدل الشعر

للحنون عندنا اليوم)، بأنه أصل الأوزان وأقدمها (لارتباطه بحركة أقدام الأبل على الرمل - وارتباط هذه الحركة بالحداء)، وأنه حمار الشعراء (كثريته وكثرة الجوازات والتغييرات فيه - وارتباطه باللغة الشعبية العادية)، وأنه وزن بطيء الإيقاع - ولعل في كل ذلك تفسيراً لشيوحه في شعر الفيتوري الذي يحن إلى «الأصل، الأفريقي الأول، ويتضطرب» أقدمه وهو يحن في فجاج الاستعمار وجراحه ونحن الإنسان الزنجي المهور، ويتعرج في أوساط «الشعوب» الأفريقية معبرا عن قضيتها بلغة «شعبية، يشبع فيها معجم أفريقي «ثري» لتبذع التديباجة الشعرية التقليدية (الكونفو، ستانلي، فيل، لوموبا، بول، روبسون، نكروفا، موبوتو ...)، وهي معالم موضوعاتية من صميم الإيقاع (الرجزي).

٦ - يستنفذ الرجزي، في تقدير بعض المروحين المعاصرين، ضمن الأوزان البطيئة، وثمة أيضاً تلازم «بين المأسوية والحزن ويطغى الإيقاع»^(١١)، ألا يستدعي إذن موضوع (الفرة) وحسن الفيتوري المأساوي الحاد إيقاعاً بطيئاً كالرجزي الذي يتيح إمكانيات أخرى للتعبير، أبرزها ذلك الزخفاف المزيج المعروف باسم «الخيال» (خجن + طي، WAW WAWW) حيث تزداد التفعيلة ثقلاً ويطغى بتوالي متحركاتها الأريمية، وهو أمر نادر في الميزان المروحي. لكن الفيتوري يراهن على هذا الزخفاف «القيح» في حالات كثيرة يجعلها «نقطة الموسيقى الأصل» لكن الموضوع المأساوي يقتضيها^(١٢)، وغالباً ما يقضي ذلك بموسيقاه إلى التبرية والاضطراب - حتى توشك أن تكون «باهتة بل معدومة»^(١٣)، كما لا يخفى على القارئ إلا أنها حادة تقابلية تعكس الروح السوداوية للهيمنة على «الثلاثية» التي تنفraz بين الغنائية والخطابية (على رغم صلتها بالقوفاة بالموضوع الثوري). وربما يعود ذلك إلى تأثير الفيتوري بفكرة «الأدب المهموس» التي كان الدكتور محمد مندور يشيعها في الأوساط الأدبية المصرية خلال الأربعينيات، وقد كان الفيتوري يوحها جزءاً من الحركة الأدبية في مصر. ويعتبر نفسه شاعراً مصرية! وقد تأخذ الخطابية (عندما تملو طبول أفريقيا ويشتد الحنين الجارف إلى الخلاص الأخير)^(١٤) فتسرع موسيقاه وتتصاعد الأنغام بفعل ركونه إلى إيقاع أكثر سرعة كوزن الخبب (أي المذارك حين «يطلق» نارة ويخجن» أخرى) الذي يأتي في المرتبة الثانية لدى الفيتوري.

٧ - نواجهنا في نصوص «الثلاثية» (وخاصة القصائد القديمة) حالات ليست بالقليلة. يتج فيها التجاوز الإيقاعي الواضح أو الكسر المروحي بالتعبير النطليدي وهي حالات يمكن تفسيرها - تجريبياً - بأخطاء البدايات التي لا يتمكن الشاعر خلالها من التحكم الصارم في الآليات القاعدية للكتابة الشعرية. ويمكن تفسيرها - في الوقت نفسه - تفسيراً موضوعاتياً في ارتباطها بموضوع (الثورة)، ذلك أن الشاعر حين يشحن الوجه الثوري، يهب ناقلها ليعلم مسخلة ثورة شاملة على كل الأنظمة الصارمة (النظام الاستعماري، نظام التمييز العنصري، النظام الطبقي...) ومنها نظام الكتابة الشعرية المعمدية (نظام الشطرين)؛ حيث ينحاز

الوزن الشعري والتأليف العروضي

- في الخطب الأحوال - إلى النظام البحر الجديد، ثم يتجاوز نظام التفعيلة ذاته، محللاً نفسه ما حرمه العروضيون، كما هي الحال في قصيدة «العائدون من الحرب»^(١٠١) التي تعتبر قصيدة عمودية من مجزوء الوافر (مفاعلات ٤×)، تتشكل من ٤٠ بيتاً، أي من ١٦٠ (= ٤×٤٠) وحدة إيقاعية (تفعيلة) - لكن الشاعر يجري عليها جملة من البدائل الإيقاعية (الزخافات والعلل) المختلفة، بعضها جائز وبعضها محظور في النظرية التقليدية على نحو ما يظهره الجدول التالي:

التفعيلة الأصلية	التحول الإيقاعي	العدد الاصطلاحي	المفهوم العروضي	الموقف العروضي	حالات التواتر	النسبة المئوية
مفاعلات (٥٥٥٥٥)	٥٥٥٥٥	زحاف المعصب	تسكين المعاصم للتحرك	جائز بعض	٩٥ مرة	٦٠, ٦٦
	٥٥٥٥	زحاف المعص (معصب + كفا)	تسكين المعاصم للتحرك مع حذف المصاعم الساكن	جائز بغير	١٥ مرة	٩, ٩٥
	٥٥٥٥٥٥	علة التسميع (مع زحاف المعصب)	زيادة ساكن على ما آخره	ممنوع	١٠ مرات	٦, ٦٥
	٥٥٥٥٥	ساعة مصحبة	لم يطرأ عليها أي تغيير	٩	مراتين	١, ٦٥

جدول لوحي يوضح نسبة البدائل الإيقاعية في القصيدة «العائدون من الحرب»

يتضح من هذا الجدول أن الوحدة التكرارية الأصلية للوافر المصحبة (٥٥٥٥٥) لا تظهر إلا بنسبة ٢٥, ٦٦، ولكنها كافية لنسبة القصيدة إلى «الوافر» لا إلى «الهرج»، الذي يتداخل معه تداخلاً كبيراً، ويتضح كذلك أن القصيدة قد تضمنت نسبة عالية من زحاف المعص (٨٧, ٥٢١)؛ على رغم أنه زحاف مزروع (مركب) مبنو على العرف العروضي، متلماً بتضح - وهذا هو الأهم - في أن المنظومة العروضية للقصيدة قد دعت بنسبة ٢٥, ٦٦ من علة «التسميع»، وهي علة زيادة لا تقع إلا في وزن الرمل، ولم يجزها أي عروضي في وزن الوافر، لكن ثورة الفيتوري على النظام أضافت له ذلك؛ وأما نسبة «المعصب» العالية جداً (٦٦, ٦٠×) فلا تحتاج إلى تفسير، لأنها أمر مألوف للنابية في كل الأشعار المنظومة على هذا الوزن قديماً وحديثاً.

ثمة تجاوز عروضي واضح أيضاً في مسئول البيت الثامن والعشرين، ولكن مضيقاً وحدنا نعتنق اليوم... حيث أجاز الشاعر لنفسه علة «القطف» (٥٥٥٥) في حشو البيت، وهو أمر يرفضه النظام الخليلي، ثم عاد لمصححه في طبعة لاحقة بكيفية لنوعية أخرى^(١٠٢).

ويطول بنا المقام لو تتبعنا كل «الكسور العروضية» في الثلاثة، لذلك نجتزئ بالإحالة إليها في قصائد «الطوفان الأسود»، «مات غداً»، «الفعالات»، «الندم»... وإثباتها بما يكمن التجاوز

الموضوعي خلالها في توظيف العلة ضمن حشو البيت أو «السطر» الشعري، أو توظيف الشعرة (00000) ضمن بدائل لتعبئة الرجز (مستعملين).

ومن نافلة القول - إذ تربط هذه التجاوزات العروضية بموضوع الثورة - أن نشير إلى أن ثورة الفيتوري البنيوية قد تجاوزت النظام العروضي لتشمل النظام اللغوي، كان يؤثر على قاعدة العدد والمعدود في قوله: «لنلت بالذمر طمس رؤوس»¹⁷⁶ لأن المعدود، «رأس» مذكر، وفي أمثال العرب: «كل رأس به صداع» يجب أن يخالفه المعد «معمسة».

وكان يذكر الصيغة المؤنثة أصلا في النظام اللغوي:

«... وفيه يثر مؤنث»¹⁷⁷، والصواب «مؤنثة» لأن البئر صيغة مؤنثة في لغة العرب.

تابعاً: دراسة الجذر

أ - ماهية الجذر

نعود الآن إلى بعض ما ابتدأنا به، وانطلقنا منه، لنشير إلى أن الموضوع،

في النقد النفسي، يتأثر بتواتر، الذي يدل على هوس ما (Obsession).

ويقتصره على إبراز ظواهر عدة من الحياة اللاشعورية أو الظهور بمظاهر متعددة¹⁷⁸.

كان الموضوع، بتعريف مركز وسيط، هوس مجرد تشخصه الكلمات المحسوسة، هذا وقد نعدينا اصطلاح «الهاوس» جنونا لوجه المرادف والهاوس - في لغة العرب - هو كل كلام خفي يسمع ولا يفهم، ابتداءً منقابلة الموضوع بما «يسمع»، أي ما يتكلمت صوتها (لغويًا)، والجذر بما «لا يفهم» أي ما يستتر دالها، إذن يجب على النقلي أن يفهمه بفهمه لتفسيره النفسي.

الجذر - في تقديرنا - هو البنية الداخلية التي ينشأ الموضوع فيها، هو البنية التحتية للموضوع... نواته الأولى، هو الاستعداد القصي للموضوع المؤمل في أعماق نفسية يهيمة، هو القانون السيكلوجي الذي يحكم الظاهرة الموضوعائية، وهو - أخيراً - النص في ارتباطه بالجهاز النفسي لصاحبه.

هكذا نريد للجذر أن يكون مفهومًا شاملاً، يستوعب الدلالة الأسنية لمصطلح (Racine)¹⁷⁹ والدلالة السيكلوجية لمصطلح «الحافز» (Motif)¹⁸⁰ فضلاً عن مفهوم «الوحدة الموضوعائية» (Monothématique) عند ج. ب. ويرر¹⁸¹ ومفهوم «الفعل المحرك» (Verbe Moteur)¹⁸² عند عبد الكريم حسن، فالجذر، في استعمالاتنا إذن، هو خلاصة لكل هذه المفاهيم.

ب - الجذر الأفعلي في نصبة الفيتوري:

لذا اصطفي الفيتوري من «أفريقيات» بالذات موضوعاً شعرياً مفضلاً أو «خفياً موضوعياً» مع كل ما يتبعه الكون الشعري من إمكانيات موضوعائية لا حدود لها؟ وما الحدث النفسي في طفولة الفيتوري (بلغه ج. ب. ويرر، الذي لا يستطيع أن يستعيد إلا حين تخطي الذات الشاعرة بالموضوع الشعري؟

لماذا تشغل شعور الشاعر من العالم بأفريقيا إلى حد «الهوس» بمعناه السيكولوجي؟ الهوس (Obsession) -تشغلا فكريا وعاطفيا يستبد بالشعور^(٢٤).

١-١- المقصود بالتأويل

نسلم - أولا - بأن الفيتوري مصاب بـ «الهوس الأفريقي» قبل البحث عن الجذور النفسية لهذا الهوس؛ إنه «شاعر مريض» كما يلعنه صديقه الناقد محمود أمين العالم، لأنه يسقط «مأساته الخاصة» على قارة بأكملها، فيرد عليه الفيتوري «وأننا أريد في هذه المرحلة من شعري، أن أظهري من مرضي، بأن أبوح به...»^(٢٥). هكذا فإن يعترف بمرضيته ويستلقي على سرير «الكلينيكي» ويضع نفسه على المحك.

والحقيقة أن في السيرة الذاتية للفيتوري، وفي إفضاءاته على هامش تجربته الشعرية اعترافات ومفاتيح ثمينة تيسر للباحث النفسي (الطبيب والناقد على السواء) لتسريح جهازه النفسي، وفتح مغاليق ذاته المجهولة، ترى ما «الأساس الخاصة» هذه التي تحرك الموضوع الأفريقي عند الفيتوري؟ وما جذورها السيكولوجية؟

يمكن القول، بعد طول مدارسة لنا كتب عن شغف الفيتوري، وما كتبه عن نفسه، فضلا عما لصقته نصوصه الشعرية من أعراض مرضية نفسية، إن «عقدة الدونية» (Complexe d'Infériorité) بمعنى «الشعور بالنقص»^(٢٦) هي الفعل المحرك الأساسي للعلاقة الشاعر بالموضوع الأفريقي. هذه العقدة هي القاعدة الأساسية لعلم النفس الفردي، يزعمها الفريد أدلر (Adler) (١٨٧٠ - ١٩٥٧) وتعريفها بهذا «شعور يقوم على دونية عضوية فعلية، يحاول الفرد في عقدة الدونية أن يعوض عن قصوره بدرجات متفاوتة في نجاحها»^(٢٧).

إذن، كل نفس (Insuffisance) يتخشي لمويضها (Compensation)، «وتربما لتفريغ أدلر، فإن نابليون يونابرث كان يبحث عن الجسد بقية نسيان قامته القصيرة، وقريبا منا فإن «ويلما رودولف» اللقبية بالغزالة السوداء قد أصبحت بطلا أولمبية سنة ١٩٦٠ في سباق الـ ١٠٠ متر والـ ٢٠٠ متر، بعدما عاشت الإصابة بشلل الأطفال، ولكن التعويض يمكن أن يجري على صعيد خيالي»^(٢٨)، كما يفعل الفيتوري في عالم الشعر.

فأي نقص شعر به الفيتوري؟ وبم عوضه؟ وكيف؟

من الشائع أن الفيتوري نفسه يعترف مرة أخرى بهذه العقدة، وهو يتحدث عن طفولته بضمير الغائب «لا شك أنه كان على قدر من النقص أو الجنون... أو ربما كان شعوره بالنقص، هو الذي أوقفه - حينذاك - عند حافة الجنون... أو ربما كان عكس ذلك؛ هل الشعر هو الجنون، أم الجنون هو الشعر»^(٢٩).

والف محـــــمـــــم
فـــــمـــــم كـــــمـــــم
ومن كـــــمـــــم كـــــمـــــم
بدائـــــمـــــم كـــــمـــــم
وقـــــمـــــم كـــــمـــــم
وإن كـــــمـــــم كـــــمـــــم

وقـــــمـــــم كـــــمـــــم
ورجـــــمـــــم كـــــمـــــم
أحـــــمـــــم - أحـــــمـــــم -

هي ذي الطعنة النفسية النجلاء التي تلقاها الشاعر في طفولته بحساسية بالغة ... هو ذا سر شغفه الأبدى: «لمر تشفي دأمني في الزرى - لمر تشفي إلا حساسيتي»^(٣٦). وقد تعمقت هذه العمدة في باطن الشاعر في أثناء وجوده في مدينة بورجولية تجارية كبيرة (الإسكندرية) قمتها الطيفة الأرستقراطية البيضاء - التي لا تعرف الوجه الأسود إلا خادما ذكلا ...^(٣٧) فكان «الشعر النجدة الأولى في الحضور الهجري الفيتوري، التي ترجمت تعاطفه الكبير مع الزوج المسكين - وهو مظهر، وبخاصة فيتوري، بالنقص إلى ثورة شعرية عارمة ضد كل ما هو أبشع»^(٣٨) <http://Archivebeta.Bakhril.com>

١ - ٢ : الغناء العربي والحياة المفقودة

يندر الفيتوري في «ترجمته الذاتية»^(٣٩) أنه من مواليد ١٩٢٦^(٤٠) من أسرة يختلط فيها «الدم العربي والمصري والأفريقي»؛ فجدّه زنجي أفريقي من أعالي بحر الفزال - ووالده سوداني ينتمي أصلا إلى ولي أبيي صالح، وأمه مصرية تنتمي إلى قبيلة عربية سعودية استقرت في صعيد مصر. - وهو - إلى جانب ذلك - سوداني للولد، إسكندري (مصري) النشأة. ألا يكفي ذلك لنقول إن الفيتوري شخصية متعددة الأعراق (عربي - أفريقي) والجنسيات (السودان، مصر، ليبيا، السودانية)، بل شخصية بلا هوية واضحة (ولا حديث عن هوية بغير واحدة في العدد ويقاء في الزمان)؛ فإذا أضفنا إلى تعدداته العرقية والجغرافية هويته الثقافية والمهنية المتعددة، ازدادت هذه الهوية تشابها وشكلا؛ فهو صوفي الملقبوس (كان والده من كبار رجالات الطرق الصوفية)، أزهري التكوين (حفظ القرآن الكريم، ثم درس في المعهد الديني في الإسكندرية، ثم أكمل تعليمه الأزهري في القاهرة)، جامعي الدراسة (خريج كلية دار العلوم في القاهرة)، إعلامي المهنة (اشتغل محررا أدبيا بمجلة آخر ساعة سنة ١٩٥٦، ثم في صحف أخرى مصرية وسودانية، كما اشتغل طويلا إعلاميا في الجامعة العربية ١٩٦٨ - ١٩٧٠).

ديبلوماسي الشخصية المهنية (اشتغل مستشارا سياسيا وإعلاميا بالسفارة الليبية في إيطاليا، ومستشارا وسفيراً في السفارة الليبية في بيروت، ثم مستشارا سياسيا وإعلاميا في السفارة الليبية في المغرب).

لقد انعكس كل ذلك على الفيتوري بالمشكلات النفسية، وحفزته على البحث عن الذات (بمقتضى القانون السيكولوجي «مبدأ الثبات» الذي أومأنا إليه في هامش سابق)، فإذا هو شخصية مشتتة ومعقدة، ضالته الهوية المفقودة، وحافظها الشعور بالنقص، ودليها أو وسيلتها التمويهية الشعر والشعر فقط، فهو يعترف بالسعي التحيث إلى البحث عن وجوده الضائع «هذا الوجود الذي لا أعرف له معنى إلا بالشعر»^(٣٧)، ومع امتلاك الوسيلة الشعرية تزداد شخصية الفيتوري شتتا وإرباكا وتذبذبا بين شعرية الشعر ورسالية الشاعر؛ فهو محسوب على حركة الحدأة الشعرية (التي من طبيعتها التعالي على الجماهير الشعرية) من جهة، وهو - من جهة ثانية - صاحب قضية جماهيرية تقتضي منه أن يضحي فيها بكثير من السمات الحدائية «أجد نفسي أظف في مفترق عدة طرق أريد أن أقول شيئا يفهمه الآخرون ثم لا يفترق إلى عناصر الفن»^(٣٨)، إنها معادلة صعبة الحل يطرحها الفيتوري، وحين تغلق أبواب الحل ذاته، يرتج عليه، ويتوقف عن كتابة الشعر سنوات تستغل أزمنة النفسية خلالها، ويزداد شتاله تعقيدا، ويزداد الشخوص النفسية أصاها.

وتنمو «مسألة الهوية والانتماء كشكل نفسي أنه عاجزا عنهما»^(٣٩)، يضاف إلى طبيعة الشعر السوداني الذي «انتم منذ بداية ضرورته بالبحث عن هوية»^(٤٠)، وعليه، فإن مسألة الهوية الضالة التي يبحث عنها الفيتوري، في صورة شتاته الواسع المتعدد، لا يمكن أن يستوعبها إلا موضوع شعري واسع، بل قارة شعرية بحجم القارة الأفريقية، التي أسقط الفيتوري عليها «مسائله الخاصة» واختصها بأربعة أعمال شعرية كاملة «الحاتي أفريقيا» ١٩٥٥، «عاشق من أفريقيا» ١٩٦١، «الكرابي يا أفريقيا» ١٩٦٥، «أحزان أفريقيا» ١٩٦٦.

ولا تعجب بعد ذلك أبدا أن نرى الفيتوري - حتى بعدما قطع صلته الشعرية بالموضوع الأفريقي في أعماله الأخيرة - يحن إلى قصائده (الأفريقية) الأولى «الآن وقد انعطفت بي مروب الحياة ومسالك الشعر، فأتني ما زلت أرى قصائدي الأولى بنفس العين المحبة المعجبة...»^(٤١)، ويسأل في حوار صحافي «سنة ٢٠٠٠»: «أنت ملتب بدائق أفريقية... أما زلت تطلب من أفريقيا أن تذكرتك؟» فيقطع الشك باليقين عبر هذه الإجابات التي تفيض حبا وحنانا والحنين «لم أخرج من جلدي حتى وأنا أغني لقصائدي أخرى، كالحب والحريه وقضايا الوطن العربي... ما زلت ذلك الغني الأفريقي، ولن أخفي عليك أنني كثيرا ما ياخذني الحنين ليمرد بي إلى ذكريات تلك المرحلة التي بدأت منها هي أواسط الخمسينيات... إنها المرحلة الأفريقية (...). كنت ذلك العاشق الصغير الموجه بعاطفته إلى قلب قارة لم

تعرف، العلق بعد ... يكفيني منها - أفريقيا المعشوقة وأنا الشاعر العربي - أن تتقبل صوتي أو الأثر الإنساني الممتد على مساحة نصف قرون من الزمان ... أكتب لها، منها وعنها، أفريقيا السمراء التي ستظل دائما معشوقتي^(٣٥)، ثم تطلب لجنة «معجم البابطين» نماذج من أشعاره لتخلد هناك، فيختار أقدم قصائده «أغاني أفريقيا، إلى وجه أبيش، من أجل حيون الحرية، البحار المعجزة»^(٣٦)، بل يكرر نشر قصيدة «أغاني أفريقيا، في التسطيح التجريبية والرسومية من المعجم، على رغم أنها لا تعكس تماما المستوى الفني العالي الذي بلغه في دواوينه الأخيرة، لا لشيء إلا لأنها (وهي من أوليات ما كتب) - تمثل حبه «الأفريقي» الأول (وما الحب إلا للحبب الأول)». أليس «التكرار دليلًا على الهوس» كما قال ريشار، وكما رأينا في ماعية «الجزر سابقا 19 أليس ذلك دليلًا على تجذر الهاجس الأفريقي في نفسيته؟، كيف لا وقد صاغ من أفريقيا رمزًا ظاهرا لخلاصه الباطني وبوسيلة (يتخلص خلالها من أزماته الباطنة ويخلق عليها صراعه النفسي المبرير)»^(٣٧)، فكان أن ارتبط معها بعلاقة مسووية «حلولية» من طراز «أنا من أهوى ومن أهوى أنا» فاصبح الصوت الأفريقي صوته، والنكث منسهر في الصوت الإلهي المطلق:

«أحبه لأنه صرني أنا»

صوتك يا أفريقيا-

صوت الإله^(٣٨)

١- ٢: الإخلاء في الحب ... والخبرة المضاعفة

<http://Archivebeta.Sakant.com>

يشكل إخفاق الفيتوري في الحب داعيا من دواعي «الشعور بالتقصير»... وأحببت واستطعت بجزران الواقع الذي عشت حتى شحبت جهنمي، وغسل وجهي وروحي الأثم ...^(٣٩)، وسددة «الحب الهائس» لديه سرهونة يخلقه الدمية، كما رأينا في غلام قصيدة سابقة «وقالوا الحب ...».

فكان إخفاقه في الحب، فضلا عن ميله إلى الانطواء، بداية للإحساسية «بعضاب الهجر» (L'abandonisme) الذي يوصف صاحبه بأنه (حساس جدا، انفعالي، مضطرب، مهموم، في عمق طبيعه شعور بأن لا قيمة له، نهم عاطفيا، متشدد، محروم)^(٤٠)، وغالبا ما يحل هذا المعصاب محل قطعية عاطفية، كما في حالة الفيتوري التي أبرزناها في سياق الحديث عن موضوع (الحب غير المتكافئ) الذي عومل بحب أكبر هو حب (أفريقيا) المستعمرة، المعادل العاطفي للحبيبة المضاعفة.

١- ٤: الدلالة العيانية ... والخبرة المعجزة

إن مجرد ميلاد الفيتوري بشرة زنجية سوداء، كان كافيا لإحساسه بأنه بعيد للبعد الأبيض، وقد عمق العامل الاستعماري هذا الإحساس في نفسيته على نحو ما تبرزه قصائد:

«أنا زنجي»، «إلى وجه أبيض»، «الطوفان الأسود»^{١٢٠}، فهذا هو يهب للخروج من سجن العبودية إلى فضاء الحرية، مروراً بموضوع «الثورة»:

«أنا زنجي -
والأبيض زنجي الجدد -
والأبيض زنجي -
أنا الأسود - لكنني حر أنتك الحرة -
أرضي أفريقيه -
عاشت أرضي -
عاشت أفريقيه
أرضي الأبيض دنسها
دنسها الممثل العادي -
فلا أبيض شهاداً
ولمضوا مثلي شهداء لولائي -
«الآن وجهي أسود
ولأن وجهك أبيض
سجينتي عبداً
ورحلتك إسمائيتي
وحفرت روحانيتي
فصنعت لي قيلاً»^{١٢١}



يدعو الفيتوري إلى كسر القيد الاستعماري، فيستجيب لدعوته «الشعب الأسود»، ثم تقف القضية الاستعمارية له بالمرواح، فيزداد التشكيل والتعذيب والتفتيل، وتساقط جموع «الزنج المساكين» شهداء على مذبح الحرية، فيلجأ الشاعر إلى تشبيعه (كما رأينا في موضوع «الموت») ويبدأ «عمل الحداد» (Travail du Deuil) وهو (عملية نفسية داخلية تلي فقدان موضوع التعلق العاطفي)^{١٢٢}، تكن العملية تأخذ طابعاً مرضياً لدى الفيتوري، حيث يعتبر نفسه مذنبا لأنه مسؤول عن الموت الذي ألم بشعبه الزنجي البشري، كيف لا وقد نادى بثورة تحريرية. ثم كان أكبر المتأخرين عن نداء الحرية (المشاركة في الثورة)، الذي عصفت بملايين الأرواح من شعبه الأسود، وترتج نفسه الشاعر مرة أخرى بفعل الشعور بالذنب (Culpabilité)، ذلك أن اشتداد هذا الشعور «يمكن أن يؤدي إلى العصاب وربما الجنون، فبعض المسكونين بالهذيان (Delirants) يدعون كل خطايا العالم ويميشون في حالة دائمة من الإثم المؤلم، يحشا عن العاقبة والتعذيب والتشكيل بهم، وحتى قتلهم»^{١٢٣}، كذلك حال الفيتوري الذي يمج معجمه

الرويا الشعرية والتأنيد الجوفى حاتم

الشعري، وخاصة في «عاشق من أطريقها» بكلمات (الخجل، العار، الندم، الخطيئة، الغفران، ...) كما هو واضح في قصائد «عاشق من أطريقها»، «الندم»، «العار» ...، ولكن قصيدته «الغرافات»^(١) هي أصديق شاهد يمثل قمة اشتداد شعوره بالذنب أمام جثث الموتى:

يُنتهم حزني
ويغطيني عرق الموتى
وأحس بشيء مضروب
ينزع أطرافني المصلوبة
ويغوص صدري كالسكين لها
ويحيي - وأنا ضفا شعبي - ألام عينا
كيف تناسبت ضحاياها
وأنا أعشاب لولاه
أنا لولاه طين ودخان
إني لوف خجلا
إني أفض هذا الرأس العالي عارا لها



يا إخواني
إني أحمل كل خطيئة شعري
فأنا شاعر / أفكّر عبثه بيل العيس
يا إخواني
كنت (أعمر بمشون ملايين إلى الموت
يحضرون لدى كل مسيح
يجرون جمرعا خلف الرّيح
وأنا أفض عيني
أكسر سيني - أطرق -
أفض عاري في صت لها
لو كان يطعني النسيان
لو إني أحمل في صدري حجرا
لو أن الشيء الخافق في صدري قطعة فولاذ
لنسيان / لمزقت الصّحعات السود
لو كان يطعني الغفران
ليكبت

ولكنني شاعر
الشر عينه يرى العصر^{١٢}

ويظل الفيتوري يتجهج حزناً ويتفوق حسرة وتدمع، مما يفسح المجال للإصابة «بمعقدة الطيباء» (Complexe de Castration) التي «كثيراً ما تعرض للطفل، طبعياً، انطلاقاً من شعور بالذنب»^{١٣}، لا سيما وقد تضاهر هذا الشعور مع الاتصال الشاعر عن موضوعات تعلق عاطفي كثيرة (الهوية الغامضة، الوطن المفقود، الزنوج الشهداء، الحبيبة الضائعة...).

ولكن الفيتوري استطاع - إلى حد بعيد - أن يحل هذه المعقدة تدريجياً؛ فقد استرجع الشعور بالأمان بعد استقلال الوطن الأم وغياب الخطر المهدد الذي كان يصدر عن «الأب» الاستعماري الجبار. ونسي جموع الشهداء في غمرة التتويج بالحرية، وعوض الحبيبة المراهقة بالزواج من امرأة ذات مكانة عالية مرموقة^{١٤}، وتبوأ مكانة دبلوماسية عالية، ولم يبق من دواعي النقص إلا العامل العرقي المتجمل في اللون الأسود (تذير شؤم الفيتوري) والهوية المفقودة، حيث لا أمام استرجاع وحدة التوازن النفسي (مبدأ الثبات) ولا يد من التكدير - هنا بالذات - بأن العرق «Race» - إلى جانب البيئة والتقاليد ظل طرفاً أساسياً، لا محضاً عنه في الدراسة الأدبية، من أطراف الثلاثة النفسية «المقدسة» التي تشبع لها الناقد الفرنسي الكبير هيبوليت تين (H. Taine) وأشاهها مع نقد اللون الفاسح شر، وكما نعتب أنه إجراء تقدي عصري وخبير، حتى جاءت شعور الفيتوري داعية - ضمناً - إلى إعادة النظر في حكمنا القاسي هذا!

http://Archivebeta.Sakhr.it.com

وعموماً، فإن نفسية الفيتوري كانت مزاجية إلى أن تكون أرضية خصبة لإنتاج المزيد من الأمراض والمعقد النفسية. بحكم الواقع التاريخي (معاصرة إحدى الأنظمة الاستعمارية ومعايشة حكمها العبودي) والجغرافي (الاقتدار إلى وطن والشعور بالانتماء) والبيولوجي (دمامة الخلقة الزنجية) وحتى الأسري؛ فقد كان - والتعبير له - (وحيد أبوي، إلا من شقيقة وحيد...) ^{١٥}، وحالة كهذه في الدرس السيكولوجي (Enfant Unique) من شأنها أن تشكل عائقاً للطفل - إذ تقضي به إلى «هجم خاطف للحياة، ويقف متشبداً وإثالياً، وغالباً ما يظل متأخراً عاطفياً»^{١٦}.

٢- ١٢: الدفاع النفسي وآلية التماهي

كثيراً ما يتحسس الفيتوري مواقع هشاشته النفسية، فيلجأ إلى التمتع بالآخر القوي، دفاعاً عن «أناء» عن طريق القيام بسلوكات قصارها التشبه بهذا الآخر، ذلك ما يعرف في قاموس السيكولوجي بالتماهي (Identification)، وهو آلية سيكولوجية لا شعورية «من أكثر الآليات أهمية في تشكيل الشخصية»^{١٧}، حيث «يمثل الشخص بواسطتها أحد مظاهر أو خصائص أو صفات شخص آخر، ويتحول كلياً أو جزئياً ليما للمواضع»^{١٨}. فما هي التماذج التي تماهى الفيتوري فيها؟ وعلى أي أساس اختارها؟

١-٢-٦ : مختارة بوشاد

ضمن «أغنية جوفاء» تقع طارج الثلاثية، يقف الفيلسوفي مرابكا مشدوها بين طرفي
الثلاثية الحكيم «ها أنذا» وكان أبي» بين العمل العربي الغابر وذاك الحاضر، وحين يرتد إلى
الماضي سرعان ما يصطفي صورة عنترة العبيسي رمزاً لزمن المز كنه:

نحن العرب
عنترة العبيسي فوق صورة القوس
يصرخ في النسي فيعلو الأصغرار وجهها
ونزحف الجبال رهبة، ونجد السحب
لأنه فتهت أو غضب
لأنه ترثر أو غطب
لأنه شارب النسي
فخرج ذرات الرماد والمطرب^{١٣٢}

وعلى ضفاف هذا الاعتراف الشعري بالذويان هي هذه الشخصية النموذجية، نواجهنا
اعترافات نظرية أخرى لزيد ذويان حولاً:

- ... استطاع (يقصد نفسه) أن يطلع ذات يوم على كتاب، تدن في مكتبة أبيه، نشر
على سيرة عنترة بن شداد (...). ووجدت الانفعالات القاطرة الحبسية والمجهولة، التي
كانت تتراوح داخل رأسه الصغيري الكبير، هي شعرة وقوة وانفعامة عنترة بن شداد - كما
يتخللها - منتفسا له...^{١٣٣}

- «لكم كان سميداً وفخوراً، حين اكتشف أن فارسيه وشاعره الأسطوري (يقصد عنترة) أحد
أوائل الذين بلغ من عظيمة قصائدهم وسمو قيمتها الفنية، أن كتبت بماء الذهب، وعلقت على
أستار الكعبة، وسميت بالعلاقات...»^{١٣٤}

لقد تلمس الفيلسوفي في شخصية عنترة، لأنه يشاكلة في نقاط ضعفه ومواطن نقصه،
ويفضله باليات خاصة، استطاع بها أن يعرض ضعفه ونقصه لثقليهما قوة وكمالاً، فقد كان
عنترة أسود اللون، كالفيلسوفي، ورت سواده عن أمه (زبيبة)، الأمة الحبشية السوداء التي سبها
أبوه في إحدى لغزواته، وكان يحب - كعجب الفيلسوفي اليأس - واحدة من أجمل صبايا القبيلة
(عيلة)، حيا يهدو مستحيل الحال، وكان عبداً ضائع النسب - كعموض هوية الفيلسوفي - حيث
كان ابناً غير شرعي لشداد الذي رفض الاعتراف به إلا بعدما فرض ذاته، فضلاً عن
شاعريته، بانكر في سبيل التحرر، بفروسيته الأسطورية، وشجاعته الباسلة، وقوته الباطنية،
وهو ما لم يكن في مقدور الفيلسوفي أن يفعله، فلم يجد بداً من أن ينسج شخصيته - شعرياً
على الأقل - على هذا النوال النموذجي الذي يجسد طموحه المستقبلي.

٢-٢-٢: أبي بن هلال

في رحلة زمانية مرتدة، نعرض ذاكرة الفيتوري على عهد بني هلال، فتستوقفها صورة أبي زيد الهلالي الذي يصادف هوى في نفسه، لأنه يشبهه في كثير من الصفات (الحل والترحال، الحب، سمر اللون...)، ولكنه يفوقه في القوة والظروسة، لذلك يسعى إلى التشبه به تمويضا خياليا لهذه القوة التي تعوز شخصية الفيتوري: «... ووقعت عيناه على رحلة بني هلال، من الشرق إلى الغرب، وعرف على أبي زيد الهلالي سلامة، والزمان خلسة، ودياب، والأميرة الناصبة، وكانت مشعة لا حد لها عندما يشارك، بغيباله، في المعارك التي خاضوها، والشانق التي تعرضوا لها، هلال رحلتهم التاريخية، وكثيرا ما استغرقت رغبة فارس بني هلال الأسمر، وهو يصول ويحول، مملطها صهوة جواده، رافعا رمحاه ودرقته...»^{١٢٢}.

٢-٢-٣: بول رويسون

ثمة تقاطع بين الفيتوري الشاعر السوداني الأسود، وبول رويسون، اللغوي الأمريكي الزنجي، في البشرة السوداء المشتركة، والوسيلة الفنية (هذا شاعر وذاك مطرب)، والغاية الحياتية (الكفاح الثوري ضد العنصرية الجنسية في أفريقيا وأمريكا على السواء). لكن بول رويسون استطاع أن يقض عصرية الإنسان الأبيض، ويضع أيضا معها تلك الحضارة المزيفة التي تقاطع السماء في أبنيتها وروحها، فتراهي أبهى الحلوى وأروع القاهرات^{١٢٣}. وكذلك يريد أن يفعل الفيتوري الذي أعلن التماهي في شخصية هذا اللغوي عبر قصيدة كاملة تحمل من اسمه عنوانا لها «إلى بول رويسون الغني»^{١٢٤}.

يا شاعر فيم الشعب الأسود
يا أروع من غنى للعالم، أحرار العالم
يا شاعر أمريكا القراء
ويضعها
الزنجي الضائع متألم، تراب مياها^{١٢٥}.

٢-٢-٤: زهران

يتحول زهران، - في واضحه التاريخي - من قاطع طريق إلى بطل ريفي متشرد ضد الاستعمار البريطاني، ليصبح رمزا بطولية الشعبية، استهوت حكاياته كبار الشعراء المعاصرين، وعلى رأسهم صلاح عبدالصور في قصيدته السردية «شلق زهران»:

«كان زهران غلاما
أمة سمره والأب مولد»^{١٢٦}.

إنه - تبعاً لهذه اللامع - شبيه بالفيتوري الذي قرأ قصيدة صلاح - حتماً - إلهاماً لها ونعتاً بالقصيدة الضخمة^{١٢٧}. ثم استعاد بطولة «زهران» بلفته «التماهية» الخاصة:

«بالأسس سالت زماي
على ثرى دنشواي
وكان زهران يمشي
إلى الردى بخطاي
وحينما شطرو
تفتته يداي
وحينما حملوه
دفنته في زماي»^{١٠٤}

يسقط «زهران» شهيدا في «دنشواي» ليحيا في دم الفيتوري شخصية بطولية جديدة بأن يقتدى بها ويتماهى فيها...
١٠٤ - ١٠٥ - ١٠٦ : شخصيات أخرى

في مواقف نسبية أساسية والطرى موازية (بالمقابل السيميائي لفهوم النص الأساسي والنص الموازي)، يعلن الفيتوري أسماء أخرى أعجب بها ويتماهى فيها بدرجات متفاوتة، لكن تلك الأسماء جميعا لها صلة ما بنفسه **الهشة، ومنها: أبو القاسم الشابي** الذي وهبه «نموذجا كاملا للقدرة الشاعر الصادق في التعبير عن الألم وفلسفة الإيمان به»^{١٠٦}، استوعبه وصنع به في قصيدته «عودة نبي» التي كتبها في ذكرى الشابي^{١٠٧}، والشابي أبو شبكة الذي أعطاه «نموذجا رائعا للقدرة على فهم الألم والامتلاء عليه»^{١٠٨} وجبران خليل جبران: «إنه غريب وحزين ومنكسر القلب مثلي (١٠٠) جبران كان مسيحيا يتعاطف مع المساكين والعيبد والفقراء... وهو يحس بأنه مجرد واحد من هؤلاء»^{١٠٩}، تماما كالفيتوري الحزين الذي رهن شعره للدفاع عن الفقراء والمساكين والعيبد السود، وهو ليس أحسن حالا منهم، وشارل بودلير «... إني انتمى إلى بودلير بصلة ما...»^{١١٠}... ذلك الشاعر الملون الذي فجع في طفولته بطلاق أمه، فعرضه بتزاوج رائع بين مختلف الصور والظواهر للتعبير، والأروع من ذلك أن صاحب «أزهار الشر» السيد الأرمنقراطي الفرنسي الأبيض قد حقق في واقعته الشططي - قبل الأوان - ما عاش الفيتوري يحلم بتخليقه ويجاهد في سبيله، حين كسر اليهود الطبقة والعنصرية، متخذًا من التجارية الفقيرة السوداء «جان ديفال» عشيقته له، فكيف لا يعشقه (يتماهى فيه) الفيتوري وقد رد له وجنسه الأسود الفقير، اعتباره الإنساني الضائع^{١١١}.

أما سائر الشططسيات التي يجمع بها الفضلاء الشعري الفيتوري «نكروما، لوموميا، جمال عبدالناصر، جميلة بوسيرد، أحمد بن بيللا، أحمد عرابي، تاج الدين...» فهي نماذج حية للبطولة الثورية الخالدة التي أنقذت الوجود الأفريقي من الضياع في الغياهب الأوروبية الاستعمارية.

وأخيراً، يمكننا القول إن الفسثوري شخصية مازومة نفسياً، لكي تحرر ضغطها الداخلي وتسترجم توازنها النفسي، فمن اللازم عليها أن تقوم بالتفريغ (Décharge). ونحن - هنا - نشعب هذا المصطلح على مفاهيم سيكولوجية أخرى مماثلة كالتصريف (Abolction)، والتصعيد (Sublimation)، والتطهير (Catharsis)، وتنجير المكبوت (Défolement). وإذا كان أول ما يلزم الراتب في التفريغ هو أن يجد موضوعاً مناسباً لحزنونه الذاتي ومكافئاته، فإن الموضوع الأفريقي - في حالة معلدة كعالة الفسثوري - هو الموضوع المكافئ (objet Adéquat)⁽¹⁾، بتمام المعنى الذي يريده العالم النفسي دانيال لاجانس (1942-1977). وأفريقيا، هي المعادل النفسي والموضوعي للذات «الفسثورية» المعقدة.



هوامش البحث

- 1 تشمل التسمية إلى الجمع (الموضوعاتي) على التسمية إلى المفرد (الموضوعي) لأن هذه الأخيرة نوقلتا في القيس بينها وبين ثنائية الموضوعي (Objectif) والذاتي (subjectif)، التي كثيراً ما نستخدم بها في الفكر الفلسفي والاجتماعي.
- 2 سعيد طوقر، القصد الموضوعاتي، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، 1989، ص 51.
- 3 د. عبد الكريم حسن، المنهج الموضوعي، ط 1، سراج للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 1999، ص 18.
- 4 للمعمم الوسيط، ط 1، دار الأمازيغ، بيروت، 1990، ص 111.
- 5 petit Larousse illustré, Librairie Larousse, Paris, 1980, p.1003.
- 6 القصد الموضوعاتي، ص 17.
- 7 نشر عبد الكريم حسن آراء اللجنة الفاعلة لأطروحة «شكري ميكل، فريمان، ديفيد كوهن» في مقدمة كتابه الموضوعية البنيوية - دراسة في شعر السياب، ط 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ص 8-22.
- 8 المصدر السابق نفسه، ص 19.
- 9 A. J. Greimas, J. Courtès: Sémiotique - dictionnaire raisonné de la Théorie du langage, Hachette, Paris, 1993, p.393-394.
- 10 Jean Dubois (et autres): dictionnaire de linguistique, Librairie Larousse, Paris, 1973, p.403-404-487.
- 11 المنهج الموضوعي، ص 10.
- 12 سعيد الحمدي، سطر القصد - من القصد الموضوعاتي في الرواية والشعر، منشورات دراسات سالي القريب، 1990، ص 7.
- 13 المنهج الموضوعاتي، ص 18.
- 14 الموضوعية البنيوية، ص 18.
- 15 المصدر السابق نفسه، ص 29.
- 16 يحول مصطلح «العائلة الفلسفية» في اللغة الفرنسية إلى «مجموعة الكلمات الشائعة والتركيبية الشائعة» من كلمة واحدة بسيطة تدعى الجذر radical.
- 17 J. Dubois et autres: grammaire française, Librairie Larousse, Paris, 1961, p.08.
- 18 وانظر كذلك: dictionnaire de linguistique, p.206 (famille).
- 19 الموضوعية البنيوية، ص 27.
- 20 المصدر السابق نفسه، ص 19.
- 21 Recueil de textes 3^{ème} année secondaire, I. P.
- 22 راجعنا هذه القصيدة في كتاب مدرسي: N. Alger, 1984 - 1985, P314.
- 23 نلاحظ أننا قلنا كلمة «حيرة» لا نريد إلا مرة واحدة وهي آخر كلمة في القصيدة. أما التضمائر العائدة عليها فتبلغ 22 ضميراً، بمعنى أنها لا تبرز بمفردة «كلمة/موضوع» على أساس أن رقم تواترها (1) لا يؤهلها إلى ذلك، لكن لو سلحنا بملف عبد الكريم حسن بمبدأ «الضمير» لأصبحنا كذلك، بحكم أن خمسة تواترها مذكور في (22) مرة، بالإضافة إلى أن «حيرة» هي عنوان القصيدة، ومعنى ذلك - في قصيدتنا - أن «الكلمة / العنوان» (والضمير من اقتراحنا) ينبغي أن تعامل معاملة دلالية خاصة في نطاق الدراسة الموضوعية.

- 10 الموضوعية الشعرية، ص: 41.
- 11 المصدر السابق نفسه، ص: 39.
- 12 ديوان محمد القيتوري، ط 2، دار الفنون، بيروت، لبنان، 1999، ص: 37-38.
- ومن المفيد أن نشير إلى أن دار مكتبة الحياة في بيروت كانت مسابقة إلى نشر هذه الدواوين الثلاثة في مجموعة واحدة (سنة 1999)، ومن ظهر أن تقع حدوداً فاصلة بين قصائد المجموعات الثلاث تعتبر إياها بمثابة مجموعة واحدة.
- يتلخصها عنوان ذو تشكيل طابعي طريف: «الغاني إفريقيا، عاشق من أفريقيا، الذكرى يا أفريقيا» وهو ما يبرر شرعية عنوانها هذا «الكتابة القيتورية».
- الذي استوحى منه من مرجعية سرديّة مفروقة (هي الرواية الاستشهادية أو العائرية أو الرواية / الشعر - (R) (man - Fleuve) على غرار كتابة محمد زيب أو كتابة نجيب محفوظ...
- G. moussier, dictionnaire de la linguistique, p a f, paris, 1974, p.223.
- 13 الديوان، ص: 61.
- 14 الديوان، ص: 39.
- 15 المصدر السابق نفسه، ص: 38.
- 16 المصدر السابق نفسه، ص: 37.
- 17 المصدر السابق نفسه، ص: 37-38.
- 18 الديوان، ص: 3-5.
- 19 أحمد أبو حلفا، الالتزام في الشعر العربي، ط 1، دار العلم للملايين، بيروت، 1989، ص: 71.
- 20 تعريب تشاوي، يدخل إلى دراسة القوافي الألفية في الشعر العربي القاصر، ديوان المطبوعات الجامعية.
- الجزائر، 1991، ص: 299.
- 21 الديوان، ص: 38.
- 22 الموضوعية الشعرية، ص: 39.
- 23 الديوان، ص: 38.
- 24 استقلال السودان سنة 1956، تم اندلعت الحرب الأهلية سنة 1955، تم أعلنت الجمهورية السودانية سنة 1956، وفي سنة 1958 تزعم إبراهيم عبود انقلاباً عسكرياً وقبلي برئاسة الزواغة، حتى أطاحت بحكمه ثورة أهلية سنة 1961. والقيتوري مصنف في عداد الشعراء «الأكثوريين» نسبة إلى ثورة 21 أكتوبر 1961، التي أسقطت تلك الديكتاتورية العسكرية الأولى.
- د. مفيد محمد قبيصة، الأجواء الإنسانية في الشعر العربي المعاصر، ط 1، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1981، ص: 178.
- 25 الأجواء الإنسانية في الشعر العربي المعاصر، ص: 179/178.
- 26 الديوان، ص: 42.
- 27 الديوان، ص: 38.
- 28 المصدر السابق نفسه، ص: 37.
- 29 الديوان، ص: 10، 11، 12، 13 (على الترتيب).
- 30 كان د. هبة الكريم حسن يرد أن يوهب فكره بالابتكار في الاستعلاج والفهم، على رغم أن الشبكة أو

الشجرة التي يتحدث عنها كثيرة الشروع في الدراسات اللغوية العربية، حيث يستعملون مصطلح الشجرة بعروفتها (Arbre)، والمخطط الشجري (Graphe Arborescent)، كما يستعملون تشويشكي مصطلح (Arbre diagramme) الذي يترجمه بعض الأكاديميين العرب بـ «التشويش الشجري». بينما يفضل آخرون ترجمته بـ «الشجرة البيانية»... ونسفي بالشجرة «التماثيل الخطوطية البيانية للتتابع التحليل أو (الوصف البياني) الموضوع ما» Greimas et courtés: Sémiotique, P.19.

وهي بشكل أساسي متعدد التماثيل لبيانية مكونات جملة ما، وتقوم الشجرة على عقد أو مفصلات أو نقاط شروع (Noeuds)، وفروع (Branches) وبدائل (Substitutions)، وخطوط (Traits)، وخطوط نقطية (Traits Pointillés).

انظر: Dictionnaire de Linguistique, P.45-46.

43 انظر هذه الانتقادات، ومنها رأي جريسان، في مقدمة الموضوعية البيوية، ص 94.

وكذلك: حميد الحميداني، شعر الموضوع، ص 98.

= فاضل زمر: اللغة الكلية، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1991، ص 178.

44 الديوان، ص 26، 27، 28، 29.

45 الديوان، ص 100.

46 المصدر نفسه، ص 29.

47 طالع هذه التجربة الدرامية بدوالة «مقطوع خطي»، ثم عزها بـ «أحزان أفريقية» وأوبرات «سولارا».

48 د. حميد البعراوي، موسيقى الشعر، ط 1، دار الفارابي، القاهرة، 1999، ص 99.

49 قصداً، في بحث قوي، البعراوي، د. «أحزان» موضوعي، وليس في «مفهوم الباطنيون للشعر» العرب المعاصرين. «المصدر في الكونيت سنة 1990 بمطالعة الكلاسة، والقصائد (البحر) بعدها 299 قصيدة صويدية وحر، فألفها «الرجز» يمثل الرتبة التاسعة بنسبة 21، 22، ولكنه في سياق القصائد الحره وبعدها يقدم إلى الرتبة السادسة برصيد 171 قصيدة، تبلغ نسبتها الكلية 18، 19، وهي نسبة مقبولة.

الديوان، ص 187.

50 د. حميد البعراوي، الإيقاع في شعر المصباح، ط 1، نواراة للترجمة والنشر، القاهرة، 1996، ص 111.

51 انظر على سبيل المثال: الديوان، ص 100 «وصف حبات»... ص 103 «وزن خطي»... ص 207 «توبر حبات»... ص 209 «وزن»... إلخ.

52 الاتجاه الإنشائي في الشعر العربي المعاصر، ص 164.

53 انظر تقديم محمود أمين العالم للديوان، «أغاني أفريقية» الديوان، ص 8.

54 الديوان، ص 107.

55 انظر صفحة 95 في طبعة دار مكتبة الحياة، ولكن الوزن يستقيم في طبعة دار العودة، حيث أصبح مديانة البيت: «ولكننا مضينا وحسنا نخلصن الهوى»... الديوان، ص 105.

الديوان، ص 166.

المصدر السابق نفسه، ص 299.

56 G.Mourin: Dictionnaire de la Linguistique, P.324.

57 يطلق هذا المصطلح بمعنى عامة على كل (عنصر فاعلي، غير قابل للاختزال، ومشترك بين كل ما يمثل الملائكة الخطية الواحدة).

Dictionnaire de Linguistique, p.403.

و ترجم كذلك بالبادئات والتوسيمات وحتى «الحركات» بلغة عبد الكريم حسن، والتعويض (Motivations)، عند
التيال لا بلاني، هو: حالة تفكك ولو: «حركات الجوار» التي يمتثل فائد القول ويسترجع وحدته (بدايات التيات
(Principe de Constance)، وفي نهر التعويض في شكلين استلصحيين هما: الترفيدات (Besoins)
والانفعالات (Emotions)، ومن تلك الترفيدات، الحاجات المعنوية والوجدية، الحاجة إلى الأمن والحب
والتيجول والمعرفة والفهم.

D. Latache: la Psychanalyse, Misme éd, Editions Bou-harie, Alger, 1993, P.29,40.

بري-ويرو، أن: الاتصال الأدبية الكاملة عند المؤلف، إذا تدور - مهما تكونت بالرموز والصور - حول
موضوع رئيسي واحد، ويرتبط هذا الموضوع بعدة محسي في طفولة المؤلف...،

عن عبد الكريم حسن، الفصح الوضوعي، ص: 20، وراجع كذلك: سميد عطوي، الفقد الوضوعي، ص: 19،
هو: «الأداة التي تدفع عملية الإداع في الإداع، وهذه الأداة قانون يخص به كل إداع، ويتغير به كل مدع
يون زملائه المدعين». الفصح الوضوعي، ص: 107، وهو شبيه بالمفهوم (Obsession) الذي يعمل أحيانا
إلى مرحلة مرضية (Parasisme)، - الترجوعية البنيوية، ص: 22 (وراجع كذلك صفحة 17).

Northbert Sillamy: Dictionnaire de la Psychologie, Larousse, Paris, 1996, P 179.

الديوان، المقدمة، ص: 3.

Dictionnaire de la Psychologie, P137.

ج. لا بلاني، ج. ب. بولتاني، شعاع مستقبلات القول النفسي، ص: 9، مؤسسة مصطفى حجازي، المؤسسة
العلمية للدراسات والنشر والتوزيع، ص: 99، ص: 99.

Dictionnaire de la Psychologie, P.32.

الديوان، المقدمة، ص: 9.

الديوان، المقدمة، ص: 9.

الديوان، ص: 9-10.

المراجع السابق، ص: 9-10.

معصود أمين العالم، مقدمة أغاني أفريقيا، ص: 22.

انظر: معصود البايطن للشعر، العرب المعاصرين، مؤسسة جازيرة عبد العزيز معصود البايطن للإبداع
الشعري، الكويت، 1998، ج: 1، ص: 29 - معصود البايطن (تزوج شيريني)، الكويت، 1997، ص: 28.

خلافا لما يتهم من إشارة معصود أمين العالم إلى مولده في معصود 1997 (مقدمة الديوان، ص: 9)، وهي السنة
التي تليها أحمد أبو حنيفة (الانكسار، ص: 16)، ونسب لشوقي (الفضل، ص: 39)، ونحن أيضا نقر ذلك،
ونرفض سنة 1997 (التي يمكن أن تكون تاريخا رسميا إذا لا تاريخا حقيقيا)، وبعثنا في ذلك أن قصيدة
(إلى وجه البشير)، وهي أقدم أشعار، مؤرخة سنة 1958 (الديوان، ص: 9)، وهي ذات مستوى في طوب يستحيل
أن يكون خبر صادقة 19 سنة (1958-1973)، كما أن القيثوري قصة بلشور - هي معنوية لبيها، فاضل صة -
إلى الله راقم، صلاح عبد الصبور (وهو من مواليد 1958) وأن عبد المعطي حجازي (وهو من مواليد 1958) قد
تأخر عنهما - كما يقول - على رغم أن بدايت الشعرية كانت مبكرة، فكانت بأكبر حجازي ثم تأخر خلفا راجع
جهاد فاضل، ففضلا الشعر المعديت، ص: 1، دار الشروق- بيروت - القاهرة، 1988، ص: 22.

الديوان، المقدمة، ص: 22.

مختارة مع الفيلسوف، ضمن نقاشات الشعر الحديث، ص: 22.	77
خالد عثمان، الشعر العربي المعاصر في السودان، ضمن معجم البابطين، العدد 6، ص: 91.	78
نفسه، ص: 92.	79
الديوان، المقدمة، ص: 93.	80
خوار مع الفيلسوف، أجزاء بالقاهرة فليحة لعلوي، جريدة المساء (يومية جزائرية)، عدد: 9/9/90، ص: 12.	81
معجم البابطين، نموذج لجزيرة، ص: 94/95، وكذلك معجم البابطين، العدد 4، ص: 95-96.	82
محمود أمين المالك، م، ص: 98.	83
الديوان، ص: 99.	84
الديوان، المقدمة، ص: 2.	85
Dictionnaire de la Psychologie, P01.	86
الديوان، ص: 99، 98، 99.	87
معجم مصطلحات التحليل النفسي، ص: 99.	88
Dictionnaire de la Psychologie, P70.	89
الديوان، ص: 99.	90
Dictionnaire de la Psychologie, p48.	91
في المنطقة الصحراوية الشهيرة «أسباج» حسب رواية د. فهد نقاش، المدخل...، ص: 99.	92
الديوان، المقدمة، ص: 1.	93
Dictionnaire de la Psychologie, 5269.	94
Bid., P139.	95
معجم مصطلحات التحليل النفسي، ص: 99.	96
الديوان، ص: 99.	97
الديوان، المقدمة، ص: 99-90.	98
الرجوع السابق نفسه، ص: 93.	99
الديوان، المقدمة، ص: 99-90.	100
الاتجاه الإنساني في الشعر العربي المعاصر، ص: 99.	101
الديوان، ص: 99.	102
ديوان صلاح عبدالصبور (تجلدات 1 و 2)، ط 1، دار العودة بيروت، 9997، ص: 18.	103
مختارة مع الفيلسوف، ضمن نقاشات الشعر الحديث، ص: 22.	104
الديوان، ص: 99.	105
الديوان، المقدمة، ص: 99.	106
الديوان، ص: 99.	107
الديوان، المقدمة، ص: 99.	108
الرجوع السابق نفسه، ص: 99-90.	109
الرجوع السابق نفسه، ص: 99.	110
D. Lapache: La Psychanalyse, P81.	111

المصادر والمراجع

- 1- محمد القنبري: أغانى فلسطين، عاشق من أفريقيا، الفكر العربي، بيروت، 1977.
- 2- ديوان محمد القنبري، ط2، دار العودة، بيروت، 1979.
- 3- بيتا الكتب العربية.
- 4- أحمد أبو خضرة: الالتزام في الشعر العربي، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.
- 5- جان لايتاش: جيب بولتاكيس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، ط2، ترجمة مصطفى حجازي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1983.
- 6- جهاد فاضل: قضايا الشعر الحديث، ط2، دار الطليق، بيروت - القاهرة، 1985.
- 7- محمد الحميداني: شعر الموضوع - من النقد الموضوعي في الرواية والشعر، منشورات دراسات في المغرب، 1990.
- 8- محمد طوقر: النقد الموضوعي، شركة بايل، الرياض، 1989.
- 9- سيد البحراوي: الإيقاع في شعر السياب، ط2، نوازل لترجمة والنشر، القاهرة، 1996.
- 10- سيد البحراوي: موسيقى الشعر عند شعراء أبولو، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1991.
- 11- عبد الكريم حسن: المنهج الموضوعي، ط2، شراخ للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 1996.
- 12- عبد الكريم حسن: الموضوعية البيئية - دراسة في شعر السياب - ط2، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1987.
- 13- فاضل شاعر: اللغة الثانية، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1991.
- 14- المعجم الوسيط، ط2، دار الأنوار، بيروت، 1990.
- 15- معجم الياقطين للشعراء العرب المعاصرين، مؤسسة جابر عبد العزيز معجم الياقطين للإبداع الشعري، الكويت، 1990.
- 16- معجم الياقطين (نموذج تجريبي)، الكويت، 1997.
- 17- مفيد محمد قريشة: الالتزام الأساسي في الشعر العربي المعاصر، ط2، دار الأفاق الجديد، بيروت، 1981.
- 18- أسبوع لشكري: مدخل إلى دراسة المقارنات الأدبية في الشعر العربي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1981.

الكتب الأجنبية :

- | | |
|---|---|
| Dubois (Jean) et Autres: Dictionnaire de Linguistique, Librairie Larousse, Paris, 1973. | 1 |
| Dubois (Jean) et Autres: Grammaire Française, Larousse, Paris, 1961. | 2 |
| Greimas (A.J), Courtès (J): Sémiotique-Dictionnaire Raisonné de la Théorie du Langage, Hachette, Paris, 1993. | 3 |
| Lapiche (Daniel): La Psychanalyse, Éditions Bouchene, Alger, 1993. | 4 |
| Mounin (Georges): Dictionnaire de la Linguistique, P.U.F, Paris, 1974. | 5 |
| Petit Larousse Illustré, Librairie Larousse, Paris, 1980. | 6 |
| Recueil de Textes (3ème Année Secondaire), I.P.N, Alger, 1984-1985. | 7 |
| Sillamy (Norbert): Dictionnaire de la Psychologie, Larousse, Paris, 1996. | 8 |



قوة الوصف

دراسة في لغة الاتصال السياسي وعجزه

د. أحمد بن راشد بن سعيد (*)

«كل السياسة كلام، وليس كل الكلام سياسة»

Pasil Corcoran

مقدمة

يعرف الاتصال السياسي بأنه «أي بحث للرسائل التي لها أثر، أو يفهم أن يكون لها أثر على توزيع أو استخدام السلطة في المجتمع»⁽¹⁾

كما يعرف بأنه «العملية التي تقوم خلالها قيادة الأمة وإعلامها ومواطنوها بإضفاء معنى على الرسائل المتعلقة بسياسات السياسة العامة، ومن ثم تبادل هذا المعنى»⁽²⁾. أو هو في أبسط تعريف «دور الاتصال في العملية السياسية»⁽³⁾. يشترك كل من الاتصال والسياسة في كونهما يتضمنان الكلام. يقول رولوفز (Rolfes): «السياسة عبارة عن كلام ... فهوهر التجربة السياسية ... أنها نشاط اتصالي بين الأشخاص». الاتصال كما يقول نيمو (Nimmo) يورمن على السياسة: «يستخرج الناس معاني طلائعاتهم، ويمسكون هذه الخلاقات من خلال الاتصال. وكثير من أوجه السياسة يمكن وصفها بالاتصال»⁽⁴⁾.

بعد حفظ أكتديي

ارتباط الاتصال بالسياسة إذن لهم جذور، إذ يعود إلى السوفسطائيين، وإسهامات أرسطو في كتابيه «السياسة» و «الخطابة». لكن الاتصال السياسي كحقل أكاديمي له تقاليد الخاصة، وأنظمة المتعددة بعد ظاهرة حديثة. ويشير نيمو وساترز (Nimmo&Sanders) إلى أن أول ذكر للاتصال السياسي كمجال مستقل كان في عام 1967 حيث ظهر كتاب بعنوان «السلوك السياسي» Political Behavior يناقش تبادل التأثيرات السياسية بين الحكومة والمواطن⁽⁵⁾.

(*) كلية الإعلام - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

وقد حدثت تطورات مهمة في أعقاب هذه المحاولة شملت المجال البحثي والتطبيقي، فعلى صعيد البحث أجريت دراسات واسعة النطاق حول المجالات والأساليب الرئيسية للاتصال السياسي مثل: آثار وسائل الإعلام في الانتخابات السياسية، وآثار الدعاية، وتحليل اللغة السياسية. في عام ١٩٧٢ - مثلاً - أعد ساندروز وهيرش وبيس (Sanders, Hirsch, and Pace) أكثر من ١٠٠٠ مدخل في فهرسهم الشامل تتعلق بالبحث في الاتصال السياسي، وفي عام ١٩٧٤ سجل ساندروز وكويد وهيرش (Sanders, Kaid, & Hirsch) ما يزيد على ١٥٠٠ مادة تبحث في الاتصال السياسي للحملة الانتخابية في الولايات المتحدة وبلدان أخرى. ومن بين مجالات البحث الحالية: الخطابة السياسية، القاطرات السياسية، التنشئة السياسية، الحملات الانتخابية، الرأي العام، الحركات السياسية، العلاقة بين الحكومة ووسائل الإعلام، الإعلان السياسي، والدعاية، ويستخدم الباحثون عدداً من الأساليب التهجيبية مثل نظرية ترتيب الأولويات (Agenda-Setting)، ونظرية الاستخدامات والإشباعات (Uses and Gratifications). أما ما يتعلق بالنشر، فيمتلك الاتصال السياسي الآن حقلاً مستقلاً للنشر، وهناك دورتان رئيسيتان ترصدان الاتجاهات الجديدة في الاتصال السياسي وتشران الأبحاث والمقالات وقراءات الكتب المتعلقة به، وهما: (Political Communication Review) و (Political Communication and Propaganda)، كما أن هناك مرجعين منوهين هما: (Communication Yearbook) و (Mass Communication Review Yearbook) بطبعتان جزئياً مستقلة للاتصال السياسي وقضاياها، وتطورات البحث الخاصة به.^(٢٠)

ويشعر تدريس الاتصال السياسي الآن في كثير من الجامعات في أنحاء العالم، ومع أن التطورات لا تقتصر على قسم أكاديمي بحد ذاته، فإنها تظهر في مقررات أقسام الاتصال الجماهيري، والمصاحفة، والاتصال الخطابي، والعلوم السياسية. ومن بين تلك المقررات: «الاتصال السياسي»، «الإقناع السياسي»، «الخطابة السياسية»، و«الاتصال الجماهيري والسلوك السياسي».^(٢١)

اكتسب تخصص الاتصال السياسي اعتراف الهيئات العلمية والهيئة التي نظمت مناقشات ومؤتمرات وورش عمل لعلماء الاتصال السياسي، وقد اعترفت رابطة الاتصال الدولي (International Communication Association) والرابطة الشرقية للاتصال (Eastern Communication Association) بالاتصال السياسي كعقل تعليمي، وميدان مستقل للأبحاث. وتقدم الأبحاث التي تجرى في مجال الاتصال السياسي نتائج نافعة، وكثيراً ما تجري الاستفادة العملية من أبحاث الاتصال السياسي لاسيما في مجالات التحليل الخطابي، والدعاية، ودراسات الإقناع. يقول نيمو وساندروز: «إن مديري الحملات الانتخابية ومستشاريها يطبقون نظريات الاتصال السياسي على العديد من القضايا

الانتخابية مثل العادات الانتخابية للمواطنين، وهادئة أساليب الحملة الانتخابية، والمشكلات المتعلقة بجميع التبرعات للحملة،^(١٤).

أثره على

ظل حفل الاتصال السياسي متأثراً بسياق الحملة الانتخابية، والاستخدامات الاستراتيجية للاتصال بفرض التأثير هي المعرفة السياسية للجمهور وسلوكه الانتخابي، بل إن الحملة ظلت لفترة طويلة، تمثل النموذج الحصري لهذا الاتصال، وهو ما سماه نيمو ونموذج إقناع الناخب، ولكن نيمو وسوانسن (Nimmo & Swanson) لاحظوا أنه منذ نشر كتاب (The Handbook of Political Communication) في عام ١٩٨١، ظهرت نظريات عديدة ترفض اعتبار الحملة نموذجاً أساسياً للاتصال السياسي، ويقول أصحاب هذه النظريات (التي عرفت بالنقدية) إن من الخطأ السماح لسياق الحملة الانتخابية أن يقرر جدول أعمال حفل علمي، فمصدر الدراسة على تأثير الاتصال في قرارات التصويت التي يتخذها الجمهور أثناء الانتخابات يعني الأبعاد عن حقيقة مهمة، وهي أن تصوير وسائل الإعلام للانتخابات يعمل طبقاً لمسرحية تخفي الشرعية على الحقيقة في الديمقراطيات الليبرالية، فالحملات الانتخابية، كما نعرضها وسائل الإعلام، توهم أن الشعب يمكنه الاختيار حقا، بينما لا تمثل الفروق بين البدائل الموجودة اختلافاً حقيقياً، ولهذا فالانتخابات تساعد على تعزيز أسطورة الديمقراطية التوافقية، والسلطة السياسية، وتزوير التصور الجماعي، معززة بذلك القيم السياسية التي يفرها نظام التقاليد، والمؤسسات الرئيسية، وجهات الدولة.^(١٥)

يؤكد أصحاب النظرية النقدية أن الحملة الانتخابية ليست النموذج المناسب للاتصال السياسي، وأنها لا تمتلك وحدها القدرة على كشف آفاره الكبيرة وإمكاناته الهائلة، ويدعون إلى دراسة الاتصال السياسي من خلال بحث أنواع أخرى من الاتصال لا تبدو سياسية الطابع، لكنها تشكل المعرفة العامة، وتصلح التوافق مع النظام الاجتماعي والثقافي، وقد تولد أفكاراً سياسية كبيرة مثل الروايات العاطفية، والأدب الشعبي، وبرامج التليفزيونية.^(١٦)

تشكلت معالم الاتجاه الجديد من خلال البحث في مجالات أخرى يمكن أن تكون أكثر قدرة على التعبير عن روحية الاتصال السياسي كعلم أكثر شعولاً وأوسع أفقا من نطاق الحملة الانتخابية التي يمكن نقدها من جانبين. أولاً: إنها في طبيعتها مسرحية وطقوسية، ما يعني أن الاتصال السياسي في عمومه غير حقيقي دائماً، وهذا غير صحيح، الثاني: إن حصر الاتصال السياسي في نطاق الحملة يتجاهل أنوار مؤسسات مهمة أخرى تمارس الاتصال السياسي بشكل اعتيادي لا موسمي مرتبط بزمان الانتخابات، كما أن الحملة الانتخابية في الأصل هي ثمرة التجربة الديمقراطية الغربية، وفحص دراسات الاتصال السياسي على طقوسها ورموزها ولافتاتها وصيغاتها وأغانيها، يعني إقصاء تجارب أخرى منبهة الصلة بالفهم الغربي لتداول السلطة، التي تمثل الانتخابات أهم التظاهرات.

من أبرز مجالات البحث الحالية التي توارث في الظل إيمان التركيز على الحملة الانتخابية، دور المؤسسات الحكومية كوسائل تهيئة للجمهور، واستخدامها للطبقة في أداء وظائفها، يؤدي الاتصال الرئاسي مثلاً (الخطبة المؤتمرات الصحفية، البيانات) دوراً ملحوظاً في جذب انتباه الجمهور إلى موضوعات معينة، أو ربما تحويل قضية صغيرة إلى أزمة عالية نستوجب الاهتمام العاجل، يعتمد رؤساء الدول (لأسبما في الغرب) على خبراء استطلاع الرأي والصور الذهنية والإعلان وكتابة الخطاب لمساعدة اتصالاتهم بالجمهور، ويسمى هؤلاء الخبراء إلى استخدام ماهر ومتنوع للمرموز والقيم التي تؤمن بها الأمة، حتى يجذب المواطن العادي إلى موقف الرئيس ويفهمه على أنه يتسلق مع موقفه، وكما لاحظ نيوستد (Neustadt) فإن قوة الاقتناع هي القوة الأساسية لرئيس يعمل في ظل ملطعات مشتركة ومؤسسات منفصلة، وهكذا فإن الخطاب الرئاسي، والاتصالات الصادرة عن المؤسسات السياسية الأخرى (كالميرلن والأحزاب والحكومات العليا) تعد أمثلة حيوية للاتصال السياسي المعاصر⁽¹⁾.

ومن التطورات الجديدة بالذكر تزايد عدد الدراسات المقارنة التي تبحث أشكال الاتصال السياسي ووظائفه في مجتمعات مختلفة، وينظر إلى تلك الدراسات على أنها «تقوم معتد» لأبحاث الاتصال السياسي تقوم بإثراء قاعدة البيانات التي يمكن استخلاص التعميمات منها. ويشول غورفيتش وبلنر (Gorvitch & Blumer) أن دور الدراسات المقارنة هو اختبار صلاحية نظريات الاتصال السياسي في مجتمعات اجتماعية مختلفة (نظرية ترتيب الأولويات، مثلاً، قد تكون ظاهرة أمريكية خاصة نتيجة لنظام الأخبار الأمريكي الذي يبدو مصمماً لتسهيل عمل هذه النظرية)، إن دراسات المقارنة ضرورية جداً لمواجهة ما يصفه غورفيتش وبلنر بـ «الكونية المعالجة»، أو افتراض أن نتائج أبحاث الاتصال السياسي المأخوذة من مجتمع واحد يمكن تطبيقها على مستوى الكون⁽²⁾.

كما أن هناك سبباً آخر لأهمية الأبحاث المقارنة، وهو أنها تبرز أوجه الشبه والاختلاف بين الأنظمة، متعددة بذلك السمات المشتركة للاتصال السياسي، والسمات الخاصة للثقافات السياسية المختلفة، هذه الثقافات تحدد بشكل فعال أدوار وسائل الإعلام ووظائفها، أي أن وسائل الإعلام في أي بلد تبرز أبعاد الاتصال ورموزه وقواعده النابعة من بيئة هذا البلد وثقافته⁽³⁾.

لغة السياسة : بسم المصنف السياسي

لدي اللغة دوراً رئيسياً في عملية التشبث الاجتماعية، كما تسهم في صنع الشرعية للنظام السياسي، وهي سياسية حتماً، لأنها تتجاوز مسألة «الخطاب العادي، والتعبير الرمزي، وقواعد الأدوار الاجتماعية والجنسية، والحفاظ على العادات والمؤسسات، ونقل العاليم الثقافية من جيل إلى جيل، لتصفه وتكرج، وتعزز، وتحفظ الوضع الراهن»⁽⁴⁾، وهو كل هذا فالسياسة «أهمية كلمات».

يشكل المياسيون السلطة لأسباب منها أنهم يتحدثون ويقرعون، ويحققون أهدافهم في السيطرة وتعزيز الولاء الشعبي لهم، لأنهم يوظفون بذكاء الرموز اللفظية في نشاطهم الاتصالي، اللغة السياسية إذن ليست سياسية بالكامل، بل بالعلامات التي تنقلها، وبالبيئة التي يحدث فيه الاتصال⁽¹⁾.

خصائص اللغة السياسية

حددت غريبر أربع خصائص رئيسة تميز الخطاب السياسي وتجعله مؤثرا، وهي تتعلق بمضمون الخطاب، وعرضه، ووسائل انتشاره، ومثاقبه⁽²⁾.

مضمون الخطاب السياسي يتعامل مع قضايا الشعب وإهتماماته، التي تتراوح بين القضايا الثقافية - مثل لون لوحة السيارة - والكبيرة مثل أسعار النفط، وقضايا الحرب والسلام، قد يكون الجمهور المستهدف من هذا الخطاب جماعة سياسية في قرية أو مدينة، أو بلاد بأكملها، ومصدر الخطاب السياسي ينطوي أيضا أهمية كبرى عليه، فالذين يقدمونه عادة أفراد متميزون توفر لهم مراكزهم الرسمية القدرة على صناعة الأحداث ورسم السياسات، ويعتبرهم اتصالهم السهل بمصادر المعلومات تأثيرا قويا في التغيير العامة التي يناقشونها.

ويكون الخطاب السياسي أكثر انتشارا وتكررا إذا نشر عبر وسائل الإعلام، وقد ينشر بعض أنواعه من خلال وسائل الاتصال الشخصية كالخطبة، أو الرقعي أو السموع أو الفاكس، وهكذا فإن رسائل كبار النشطين السياسيين يمكن أن تصل إلى قطاعات عريضة من الجماهير تعد بالملايين. هذه القطاعات قد تكون ثغيا سياسية، وقد تكون من عامة الشعب، التطب السياسية تستمع غالبا إلى رسالة الخطاب وتدرسها، وقد تعتمدها. وعامة الشعب يستمعون إلى الرسالة ويتداولونها، وقد تصبح جزءا من نقاشهم العام، ويوجه بعض السياسيين رسائلهم تحديدا إلى قادة الرأي (Opinion Leaders) الذين يتلقون المعلومات ويوصلونها لأنبياءهم الأقل نشاطا في استقبال المعلومات وتفسيرها، هذا التدفق المرحلي للمعلومات (The two-step flow of information) قد يحدث أثارا كبيرا في العديد من شرائح المجتمع، وفي نهاية المطاف قد يوظف الرأي العام الشرعية للعمل السياسي، أو يمتنع عن ذلك، كثير من البرامج التي تحتاج إلى مشاركة شعبية، مثل الدخول في حرب، أو التبرع لقضية ما، لا يمكن أن تتجس ما لم تمر تعبئة الناس باستخدام اللغة السياسية. تقول غريبر:

«إن الخطاب السياسي مهم للغاية، فهو يتعامل مع المشكلات الكبرى للحياة العامة، ويعصفها، ثم يشكلها، أصبحت الصور اللفظية المصدر الرئيس لفهم الواقع السياسي، وأساس العمل الرسمي أو عدم العمل، وأساس شعور الشعب بالتفازل أو التشاؤم، بالرضا أو السخط، حول سير الحياة السياسية.

فلسفة الوجد

كثيرا ما يقال إن الحقائق والأفكار أقوى من الكلمات المعبرة عنها. ولكن الحقائق - والأفكار بالذات - لا يمكن أن تصبح قوية حتى تعرف. وفي معظم الأحيان يتطلب ذلك لغة مصنوعة بشكل ملائم، بحيث ستوصل هذه الحقائق والأفكار فتصبح مهمة بوسائل محددة جدا للجماهير للتقلية لها. من دون لغة تصبح الحقائق والأفكار طرساء، غير قادرة على توليد الفكر. وإيصال المعاني.^(١٢٠)

هكذا تؤثر اللغة تأثيرا بالغا في فهم الحقائق والأفكار. وتفسيرها. وكما قال أرسطو: «لا يكفي أن يعرف المرء ما ينبغي أن يقال، بل يجب أن يقوله كما ينبغي».^(١٢١)

وظائف اللغة السياسية

حددت غريبرز خمسة وظائف للغة السياسية هي: نشر المعلومات (information dissemination)، وترتيب الأولويات (agenda-setting)، والتفسير والربط (interpretation and linkage)، وتصور المستقبل والماضي (projection to future and past)، والبحث على العمل (action stimulation).^(١٢٢) ومن المفيد شرح كل واحدة من هذه الوظائف.

- نشر المعلومات

تعد وظيفة نشر المعلومات من أكثر وظائف اللغة السياسية شيوعا. حيث يوضح السياسيون طبيعة السياسات التي ينتهجونها. فكر يكون ذلك بطريقة مباشرة (غير المرتبطين مباشرة بالسياسة) يصلون أنفسهم لهذا الطرح الذي يتواءم أفكارهم وطموحهم (سياسي). كما قد يكون بطريقة ضمنية. فربما كان التلميح البلق من التصريح. وكان الرمز أكثر تعبرا من المباشرة. وأقرب على إثارة معان قوية كثيرة في أذهان الجمهور. إن مجرد ذكر كلمة «الخلافة» - مثلا - يذاعب قلوب ملايين المسلمين في أنحاء العالم. ويحرك مزيجا من الذكريات والأمال. فالخلافة الراشدة في نظر المسلم العادي رمز للأمل والحرية والعدل والأزهار والوحدة. وأحيانا يكون مجرد نشر حديث ما، وليس مضبوطة، بيت القصيد من الاتصال. إذ قد يحمل مجرد الحديث معاني عديدة كالجدية، أو الشجاعة، أو التماطف، أو العزاء. تقول غريبرز:

«إن مجرد نشر نشاطات بعض الأشخاص عبر وسائل الإعلام، أو تسجيلها ككتابة بوصول رسالة مؤداهما أن هؤلاء الأشخاص مهمون».

يتكرر السياسيون أحيانا أهمية إنجازاتهم علامة على التواضع. ويقدم المفاوضون مطالب كبيرة استعراضا للحزم والشجاعة. وبعد كثير من اللغة الرسمية هي المحاكم لغة رمزية إلى حد كبير سمعت لتمثل جدية الإجراءات الجارية في السياق ثابتة ومقدسة.^(١٢٣)

وقد تكشف الرسائل أحيانا اتجاه قائلها، أو عاطفته مع قضية ما وانعيازه لها. ولذا فإن على المثالي استكناه المقاصد، وقراءة ما بين السطور. إن اللغة السياسية للحكومة الإيرانية - مثلا - تختلف عن اللغة السياسية للحكومة التونسية. ففردات «الحجرومين»

و «الستضعفين» و «الشبهطان الأكبر» تظهر في الخطاب الرسمي الإيراني. ومفردات مثل «الإرهاب الأصولي» و «تجفيف النابوع» يمكن توقعها من نظام علماني كالنظام التونسي.

- ترتيب الأولويات

يشير مفهوم «ترتيب الأولويات» إلى قدرة الاتصال على تحديد الاهتمام الشعبي بالقضايا، والتأثير فيما يفكر فيه الناس. فمثلا تؤدي إشادة الرئيس أو الزعيم بإنجاز طريق بلاده في مباراة كروية إلى زيادة الإحساس الشعبي بأهمية اللعبة. ويؤدي انتقاد خطيب جمعة بارز لعملية التسويق مع إسرائيل إلى رفع حرارة النقاش حول القضية. وربما دفعها إلى قمة اهتمامات الجمهور.

هناك طريقتان تقوم من خلالها اللغة السياسية بترتيب الأولويات:

الأولى: عندما يولي السياسي اهتماما لموضوع أو شخص ما، فإنه يولي عليه أهمية ويتصيب في إبرازه. والعكس صحيح إذ يتوارى في الظل كثير من القضايا والشخصيات بسبب تجاهلها من قبل سياسيين وصحافيين بارزين.

الثانية: هي التحكم في عملية انتشار المعلومات.

أحيانا يحاول السياسيون إلقاء إنجازات منافسيهم أو معارضيهم. كما يحاولون حجب أخطائهم أو انحرافاتهم الشخصية. ولهذا أصبح قائم الإغلاقات معروفة يسمعون جاعدين نصرف الانتباه عنها بوسائل مثل: الحديث عن قضايا أخرى، الحديث عن «كيش فداء» القيام بعمل عسكري خارج البلاد... إلخ. لكن هذه المحاولات قد تفشل بالفضل. ويعجز السياسي عن السيطرة على انتشار المعلومات. ما قد يفضي إلى نتائج وخيمة.

ربما يحاول السياسي أحيانا أن يتحدث عن قضية أو يجيب عن سؤال بطريقة غامضة. بعيدة كل البعد عن الشفافية والحسم: بمباراة أخرى: يتحدث ولا يشول شيئا. يشير جالبريث (Galbraith) إلى أن بعض السياسيين يستطيعون من خلال مهاراتهم الخطابية أن يجعلوا الجمهور يغفل عن كونهم يتفادون أسئلة الحقيقة⁽¹⁾. من هذه المهارات أن يستخدم السياسي عبارات سهلة التحقق كالأزمة في خطبه مثل: «دعوا السفينة تجري» «سنحاول وتصل» «الرائي قبل شجاعة الشجعان» «لا مفر من مواجهة الموقف» «أنا مثقال» «كل آت قريب» «دعونا نؤكد شعبية» بدل أن نكمن الطغلام: «يجب أن نضيق الشفاط على الحروف»... إلخ.

والخاص المشترك بين هذه العبارات أنها غامضة. ويكاد الجميع يتفق عليها، ولا يجهد السياسي نفسه كثيرا عند استخدامها. فهو لا يدلي بمعلومة محددة، ولا يسجل موقفا واضحا.

- التطوير والخط

بعد جذب الانتباه إلى قضايا معينة أحد أهم أهداف السياسي، حيث يوضع مرادها هذه القضايا، ويبحث سبب استحقاقها هذا الاهتمام، كما يدعم أعماله واقتراحاته ببرئتها بأهداف وسياسات ناجحة، وبذلك يصلح الحقائق ويشكلها، مثلاً، قد يكون حاكم مستبد شعية إلى حرب مدعرة، ويعنى بهزيمة ساحقة، وبعد ذلك يعلن أنه سيدخل إصلاحات سياسية تشمل انتخابات برلمانية. أحد المسؤولين في نظام المستبد قد يعلق على هذا الإعلان بقوله: «إن المشاركة الشعبية في الحياة السياسية أمر ضروري لتفادي أخطاء الماضي - وهو تعليق أراد به الإشارة إلى أهمية الإعلان. الحاكم نفسه قد يلجأ إلى أهمية الإعلان بربطه ببرنامج متعدد المراحل لإدخال الديمقراطية إلى البلاد (أي أنه يؤمن بالضرورة نتيجة للحرب). جماعات المعارضة قد تتحدى هذه التفسيرات وتؤكد عدم أهمية الإعلان، فائقة إن فكرة الديمقراطية والتعددية «نكته سطيفة» و «دعاية رخيصة» أريد بها تضليل الشعب وإطالة أمده معاناته. وقد تربط هذه الجماعات الحدث بالماضي فائقة، إن الإعلان أسلوب قديم يلجأ إليه الديكتاتور كلما شعر بأنه سينفذ السيطرة على مقاليد الأمور. وهكذا يشير هذا المثال إلى إمكان تشكيل حقائق مختلفة من حدث أو موضوع واحد.

ومن أوجه التفسير والربط، توطئة القصة الدينية أو الأقوال المأثورات أو الأحداث التاريخية الفاصلة لتبرير أفعال أو مبادرات أو برامج سياسية.

الرئيس المصري الراحل أنور السادات - مثلاً - استخدم بكثرة خصوصاً قرآنية لتبرير مواقفه. إثر توقيع اتفاقات كامب ديفيد مع إسرائيل عام ١٩٧٩، استشهد بأية «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها». ولما رأى معارضة عربية صلبة للاتفاقات شبه موقفه بموقف نوح (عليه السلام) الذي لم يأل جهداً في تصحيح قومه فكذبوه وعارضوه، أورد السادات الآيات من مطلع سورة نوح: «رأيي أنني دعوت قومي ليلاً ونهاراً، فلم يزد هم دعائي إلا فراراً». وإني كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في آذانهم، واستغشوا ثيابهم وأصروا واستكبروا استكباراً، ثم إني دعوتهم جهاراً، ثم إني أغلقت لهم وأسررت لهم إسراراً».

ولما كان هناك دائماً علماء دين يمارسون السياسة بطريقة التقائية، فيوردون آيات الجهاد وآيات السلام حسب ما يقتضيه الموقف الرسمي، ظهر من رجال المؤسسة الدينية من يربط كامب ديفيد بصلح الحديبية.

ويتكرر مشهد الربط في مواقف أخرى، في تاريخ العرب المعاصر. ويدخل في عملية التفسير والربط صياغة مجموعة من التعريفات والأوصاف الضمنية لأحداث وحيثات وأشخاص. وتكمن قوة هذه التعريفات في قدرتها على بناء تصورات الناس وإملاء سلوكهم. كثير من الناس يلتفتون إلى الوقت أو المهارة اللازمين لتقييم الأحداث، فيعولون على أفراد أو جماعات

معيّنة لتصنيف، والتحليل، هذه الجماعات هي النخب السياسية في كل مجتمع، وهم الذين تسمح لهم مواقفهم بالسيطرة على المعلومات، ومن ثم على آراء الشعب والجماعات. مثلاً، في دولة كالولايات المتحدة الأمريكية، يستمد الشعب جزءاً كبيراً من رؤيته للعالم من بعض التصورات التي تعرضها النخب السياسية. من هذه التصورات، الموقف من إسرائيل. تصور النخب السياسية الأمريكية إسرائيل على أنها دولة ديمقراطية صليبية تحيط بها دول عربية معادية، وجماعات أصولية متوحشة، الإسرائيليون «محبون للسلام»، و «غربيون» و «مقاتلون بواسل»، بينما الفلسطينيون - في رأي هذه النخب - «إرهابيون»، أو «انتحاريون»، أو «متهربو شعب»، احتلال الضفة الغربية وإغزة وجنوب لبنان والتجولان منهوم، لأسباب أمنية، بينما تشكل دولة فلسطينية خطر يهدد المنطقة بأكملها، إسرائيل تستحق أقصى درجات الدعم المالي والعنفي والعسكري، لأنها الديمقراطية الوحيدة في ذلك الجزء المضطرب من العالم، ولأنها امتداد الحضارة اليهودية - المسيحية في الشرق العربي.

وهكذا تتولى النخب السياسية إصدار الأحكام الأيديولوجية على الدول والجماعات والأشخاص من خلال تعريفات مختلطة وتصنيفات جاهزة مثل «متطرف»، «معتدل»، «متعصب»، «ناشط»، «إرهابي»، «اضعفاني»، «مطالب بالاستقلال»، «مؤيد للديمقراطية»، «مقاتل من أجل الحرية»... الخ. في النظام الأيديولوجي الأمريكي - مثلاً - يوسف جنود الكونترا الذين كانوا يقاتلون ضد نظام ساندنيسا في نيكاراغوا بأنهم «مقاتلون من أجل الحرية»، ويوصف الطلاب الفلسطينيون الذين تظاهروا في ميدان نياتان في كانون الثاني عام 1994 بأنهم «متظاهرون متطرفون ديمقراطيون»، بينما يوصف الطلاب المتظاهرون في كوريا الجنوبية بأنهم «متطرفون» أو «معتدون»، وإذ وصف أعمال المقاومة اللبنانية ضد إسرائيل بأنها «إرهاب» في الوقت الذي يوصف فيه أي اعتداء إسرائيلي على لبنان بأنه «ضربة وطنية»، أو «دفاع عن النفس»، أو «عمل انتقامي». وكما قال شومسكي: «هجمات إسرائيل في لبنان عبر المنزح وصفت بشكل عام في الولايات المتحدة بأنها انتقام من إرهاب منظمة التحرير الفلسطينية». وكالمعادة، فإن تصنيفات «الإرهاب»، و «الانتقام»، وهي أيديولوجية أكثر من كونها وصفية»⁽¹⁾.

في الحقيقة تطلق أكثر التعريفات من متطقات أيديولوجية كوصف الرئيس الأمريكي رونالد ريغان الاتحاد السوفييتي السابق بـ «إمبراطورية الشر»، ووصف الزعيم الإيراني الراحل آية الله الخميني الولايات المتحدة بـ «الشيطان الأكبر»، وتشبيه إسرائيل بـ «واحة ديمقراطية وسط غابة من الديكتاتوريات».

الشايع - كما يقول بيرك (Berke) - هو أن الألفاظ تدل على الأشياء، وكثيراً ما ننس أن العلاقة بين الرمز والمرسوز إليه هي علاقة بينكزرها الإنسان⁽²⁾. تعمل هذه الألفاظ والمصطلحات سلباً ما نافذة في جمعية المراسمي، وكلما كانت هذه المصطلحات بسيطة ومختصرة زاد تأثيرها وانتشارها. ولعل أسهل العبارات حفظاً وأعمقها أثراً هي الشعارات.

قوة الوجد

يجسد الشعار برنامجا سياسيا أو موقفا إنسانيا أو مشروعا فكريا أو حملة عسكرية، ويكتسب زخمه من بساطته وبلاغته، وتعليله لجوانب فكرة ما، وإمكان تردده، وإيقاعه بالثقافة المحلية، وقدرته على الإثارة والحشد، من هذه السمات: «أمة عربية واحدة، ذات رسالة خالدة»، «لا صوت يعلو فوق صوت العرقة»، «ستفزع أبواب الجنة بجماعهم يهود»، «قتلوا الطفل... قتلوا الشيخ، ويجتمعون في شرم الشيخ»، والأفلام الإباحية هي النظرية، الاقتصاب هو الممارسة، و«حرية التعبير لا حرية التعبير».

هذه السمات والنموت التي تقدمها النخب السياسية في الحكومة والمعارضة ووسائل الإعلام، تشكل إلى حد كبير نظرة الشعب إلى العالم، وقد تحدد مواقفه وتصرفاته.

- تعويم الماضي والمستقبل

يتحدث جزء كبير من الخطاب السياسي عن شؤون الماضي والمستقبل، يستعيد السياسيون أحداث الماضي ليثيروا مشاعر الزهو والإعجاب، أو البهجة والأمل، أو الحزن والإحباط، ويستشرطون آفاق المستقبل ليحذروا من عواقب محتملة، أو يعودوا يعيش رغبتهم وخير مديد في ظل سلطانهم الآن. كثير من الخطباء السياسيين يدفعون الناخبين إلى التصويت لهم عبر الحديث عن سالف إنجازاتهم، أو عن تاريخ حزبهم ورجالته، ثم يرجعون على المستقبل فيحدثون عن برامجهم للإصلاح الاقتصادي، أو خططهم لمكافحة البطالة أو الخدورات، خطيب الجبهة مثلا - قد تحدث المليون عن معركة بدر، يستلهم الماضي الجميل بأبطاله وتضحياته، لينظر بعد ذلك إلى المستقبل، فيحدث بتفاؤل عن وحدة أمة في ظل قيادة ربانية عادلة.

- الحق على العدل

يمكن للفئة السياسية أيضا أن تعين المجتمع وتدفعه إلى العمل عن طريق الاستمالات والثناءات، ويحدث أحيانا ألا تكون الرسائل السياسية مقنعة، لكن الجماهير تستمع إليها وتلقونها، لأنها تحظى باحترام كبير، ويصدق هذا تحديدنا على الرسائل المستمدة من الدين أو الدستور، ما يضيف عليها الطبول والشرعية، وقد تؤدي الاستجابة للأوامر أو المناشدات إلى تغييرات جذرية وتطورات حاسمة، تقول غريفي:

«عموما يتم الإعلان عن التغييرات السياسية الكبرى بتعبيرات لفظية - قد تبدأ ثورة بصياغة لفظية معروضة ومبينة لظالم - لعامة شعوب مضطهدة، على أيدي ظالمها، قد يعقب هذا دعوة، لتحريك، للثورة، للانفصال، للقتال».

لقد كان إعلان الاستقلال الأمريكي دعوة من هذا القبيل، وكذلك كان البيان الشيوعي. إذا أصبح القيام بعمل منطوق ضروريا، وجب أن ينادى لذلك بطريقة مثيرة. سيقاتل الناس ويعملون طواعية لضمان أن يكون العالم واحة للديموقراطية، أو الاشتراكية، أو الدين

الصحيح - وهي مفهومات ذات حقيقية لفظية فقط - لن يقاتلوا أو يموتوا من أجل مصالح دينوية أو امتيازات حزبية^(٣٧).

وقد تدفع الثقة السياسية إلى العمل من خلال تشكيل اتصالات وحالات نفسية كالفرح، والفرح، والتعجب، والحناس، والولاء، والشعور بالانتماء أو الوحدة.

إن الزعماء السياسيين يحاولون مثلاً إشاعة جو من الأمل والثقة في أوقات الأزمات، عندما يشجع الناس ويخيم الإحباط.

وفي بعض الأحيان تنوب الكلمات عن الأفعال كأن يشجب السياسي أو يمدح، أو يمدح بالمساعدة، أو يهدد بالانتقام، ما يخلق حقائق على الأرض تشبه إلى حد كبير أثر الأفعال (أدى مثلاً تهديد الرئيس الأمريكي الراحل جون كينيدي بتدمير الصواريخ السوفيتية في كوبا إلى سحب الصواريخ تلك الصواريخ). كما تتضمن الاتفاقات العسكرية للبرية بين الدول بنوداً تنص على الدفاع المشترك، ما يشكل ردعاً فعلياً لمن يفكر في الاعتداء.

وتقوم الكلمات مقام الأفعال عندما توصل «إشباعاً رمزياً» إلى الجمهور. فقد قطعنا الوعد برفع الأجور عمالاً مضربين ولعمدتهم إلى اعتاقهم. وقد بلجأ السياسيون إلى الوعد بإصلاحات سياسية أو اقتصادية إذا شعروا بأن سلطتهم مهددة. وقد يطلبون دعم الشعب لسياساتهم أو سلطاتهم مقابل تلبية مطالبهم أو بعضها.

قد تكون الوعود السياسية مشروطة من الاعتناق أو الكف، وهذا من ورائه السياسي إلى تحقيق مكاسب ذاتية أو حزبية، مثلاً وصفه الرئيس الإسرائيلي الأسبق إسحاق رابين العرب في إحدى حملاته الانتخابية بأنهم «إخوتنا». ولما اعترض عليه بعض الإسرائيليين صاح فيهم: أنتم عابقون! أنتم دبلوماسيون! ألا تلهمون؟ إنها مسألة رياضية بسيطة، إن هدف البرنامج العمالي الصهيوني هو الحصول على أكبر قدر ممكن من الأرض وأقل عدد ممكن من العرب^(٣٨). وهكذا فالوعد السياسية غالباً ما تكون كلمات فقط تخدر الجماهير، وتدفعها لاتباع رغبات السياسيين، أو الاعتناق عن أعمال لا يرغبها السياسيون. وقد بلجأ السياسيون إلى ما يسميه أبو ناصر «حجة الوعد بالجنة»، فيمتزقون جزئياً بسوء الأوضاع على طريقة «نعم، ويستدركون على طريقة «ولكن»^(٣٩). مثلاً علق أحد الرؤساء العرب على نتائج مؤتمر شرم الشيخ الذي عقد لاحتواء انتفاضة الأقصى عام ٢٠٠٠ بقوله: «إن ما توصلنا إليه لا يرقى إلى تطلعات الشعوب العربية، ولكنه أساس يمكن أن يبني عليه إذا عسدت التواء». حاكم آخر قد يتحدث عن اقتصاد بلاده قائلاً: «صحيح أن الأوضاع الاقتصادية حرجية لكننا تمكننا من فتح مزيد من القنارات، ونشجع عدد من المشاريع الزراعية. إضافة إلى توقيع عقد لتجديد وتوسعة شبكة الهاتف». تشير «نعم» إلى سوء الأوضاع، وتشير «لكن» إلى حسنات التعامل مع هذه الأوضاع، وهاتيتي الاستجابة لها. ثم يتبع السياسي هذا التحليل (الموضوعي) بوعود أن

والسلوى قائلا - على سبيل المثال - «لقد تجاوزنا عتق الزجاجة، وقطعنا شوطا كبيرا في تجهيز البنى التحتية وعدد من المشاريع التنموية، وإن مستقبلنا زاهرا ينظر بلادنا التي ستصبح دوة المنطقة، وقبلة المستثمرين، وجنة السياح والزائرين». هذا الأسلوب يصرح المعارضين، ويداعب قلوب المواطنين بكلمات رومانسية حلوة متروكة لتحقيقها للمستقبل. وقد يرسل هذا الحاكم ويعد الشعب نفسه في فاع الزجاجة، وليس إلى خروج من سبيل.

إن اللغة السياسية وسيلة حيوية من وسائل شرعية النظام السياسي. قد يستخدم بعض السياسيين العنف الجسدي وسيلة لكسب الشرعية، ويستخدم بعضهم العنف الرمزي لتحقيق هذا الهدف. يشير أبو ناصر إلى أن العنف الرمزي المشتمل على التصريحات والبيانات والخطب والقرارات والتحذيرات، يهدف إلى التليغ والإقناع والاستتباع والتفسير والتبرير والتطليل. لا تهتم لغة السياسة كثيرا بالتمييز المرهف، أو نقل الحقائق المألقة على الأرض. بقدر ما يهمها تدعيم موقف السياسي وصورته وبرنامجها وتقوده. ولهذا فهي ليست لغة صريحة، بل لغة ملتبسة حافلة بالعاني المتعددة والتفسيرات الهادفة إلى استتارة النفوس، بغية خدمة الأهداف السياسية القائمة^(٣١).

تتعامل اللغة السياسية غالبا مع الأحداث والفرصيات والاحتمالات والتنبؤات، وتفاضل بين الخيارات المتاحة مؤيدة بعضها، ومعدمة من نتائج وخيمة لبعضها الآخر. اللغة السياسية هي - باختصار - وسيلة لتحقيق أهداف لينة أو شريفة. يمكن أن يقول المرشد، ويمكن أن ترد أكاذيب متوحشة مصداقة للعلاقات الكاذبة قد تفسر وتفسرها أقوال الناس ووكالات الأنباء والقنوات الفضائية، لأنها صادرة عن مسؤولي دول عظمى أو أشخاص اقرباء بارزين على المسرح الدولي. اللغة السياسية وسيلة مناسبة للتحكم وتحقيق الأهداف الاستراتيجية للأحزاب والحكومات ووسائل الإعلام. والسياسيون غير سيطرتهم على الخطاب السياسي يتحكمون في الناس، ولا يحتاجون إلى «العنف الجسدي» لتحقيق هذا التحكم. بالغة السياسية يمكن إذن تدعيم النظام القائم وتجذير فلسفته وأيديولوجيته، ما لم تفقد اللغة دورها، وتراجع قدرة السياسي على التحكم، وتقبل الجماهير على منظومة لغوية سياسية أخرى.

إن هذا الرموز لصحدا

يتصل بالحديث عن لغة الاتصال السياسي ووظيفتها وأهميتها، الحديث عن الرموز السياسية، ودورها في تشكيل الحقائق، وتعبئة الإمكانات للعمل. يعرف لانج ولانج (Lang & Lang) الرموز السياسية بأنها تلك الكلمات، أو الأفعال، أو الصور، أو الأحداث التي تثير الولاء، أو تشجع على الطاعة، أو تؤكد دعوى أو تبررها، أو تعد بالخلاص^(٣٢). وعادة ما تكون هذه الرموز صغيرة ولاهنة كالأعلام، والاشتمات، والشارات، والعمامات، والأزياء الموحدة.

وقد يصبح الأشخاص رموزاً لشعوبهم إذا جسدوا أحلامهم وأمالهم في الحرية والبناء والحياة الكريمة. عبر المختار مثلاً (1884 - 1951) كان رمزاً للسلطنة الليبية ضد الاستعمار الإيطالي، وعبد القادر الجزائري (1808 - 1882) كان رمزاً للجهاد الجزائري ضد الفرنسيين. وكذلك كان عز الدين القسام وعبد القادر الحسيني ويزين كهيبرين للثورة العربية ضد الغزو البريطاني - اليهودي لفلسطين.

ولا يصبح الرمز ذا معنى إلا إذا كان يحمل معنى محدداً يشارك في فهمه أفراد المجتمع. يقول ميد (Mead) إن الرموز الحيوية ذات المعنى (significant symbols) تتج عن تبادل الأدوار، أي عن عملية التفاعل الاجتماعي، وتقدم للناس مفهومات مشتركة، يفرض دفعهم إلى المزيد من التفاعل وتسمية علاقات المصالح بينهم⁽¹²⁾.

أنواع الرموز السياسية

توجد مجموعة كبيرة ومعقدة من الرموز السياسية الحيوية. يقول نيمو إن هذه الرموز تقع ضمن خمس فئات أساسية: فئة حديث السلطة (power talk) وتشمل رموز القوّة والتفاعلات والأنظمة التي ترمز إلى ما يجب أن يلمحه الناس ويتقبلوا به، وفئة حديث القوة (power talk) التي تشمل التهديد والوعيد لا سيما في السياسة الدولية، ومن أمثلتها المفاوضات والاستعراضات العسكرية. وفئة حديث التأثير (influence talk) التي تشمل برامج الأحزاب والشعارات، والصحف، والفتايات المصنف. وفئة الرموز المنزلة في عبارات ومصطلحات صغيرة، لكنها تمثل قضايا كبيرة ذات أبعاد سياسية واضحة مثل «الإجهاد»، «تجديد التسليح»، «الحجاب»، «الفتور»، انتهاك الأطفال، وفئة الرموز المعبرة عن أشياء ذات جذور قديمة مثل «الخلافة»، «الديمقراطية»، «الأندلس»⁽¹³⁾.

كلاسي، علي هارام، الطغمة والرموز

ويمكن للرموز السياسية أن تشكل الحفاظ وتدفع إلى العمل السياسي. يقول نيمو إن السياسيين يستخدمون الرموز السياسية ليطعنوا الناس أن مشكلاتهم يجري حلها، حتى إن كانت السياسة المتبعة لا تحقق شيئاً يذكر في الواقع⁽¹⁴⁾. ويذكر نيمو ثلاثة أساليب لغوية رمزية يستعملها السياسيون عادة لخلق الشعور بالاطمئنان في أوساط الجماهير: التمجيد، والإطراء، والاستعارة.

- التمجيد

التمجيد، أو ما يعرف في البلاغة العربية - بـ «تحيين التحيين» (euphemism)، يعني استخدام عبارة ملطفة وغير مباشرة لوصف شيء يقيض أو منفر. قد يصف زعيم سياسي سمعه إلى تسوية أو صلح مع عدو بلاده بأنه «مبادرة سلام»، أو «سلام الأقوياء» أو «سلام الشجعان» أو

«سلام بشرية» أو «سلام من موقع القوة» والهدف - كما يقول نيمو - هو «جعل الحقيقة السيئة مقبولة لغويا»⁽³²⁾. وقد أشار دينتون وودوارد (Denton & Woodward) إلى استخدام هذا الأسلوب من قبل إدارة الرئيس جونسون إبان حرب فيتنام، وكيف ضللت هذه الإدارة الشعب الأمريكي من خلال إعادة تعريف بعض العمليات العسكرية للجيش الأمريكي، وأوردا هذه الأمثلة: أصبح النابالم في البيئات الصحافية المعنادة «أمرا مقدرا» وأصبح القصف بالقنابل «دمجها استراتيجيا»، أو «رد فعل وقائيا» كما أصبحت السجون «مراكز إصلاح» والقتل «تصفية» والقتال الطائشة «قدرا محتوما». وقد عبر مسؤول عسكري صحافي عن غضبه من الاعتراضات السريعة للصحافة على المحاولات المستمرة لإعادة التسمية فانفجر قائلا: «إنكم دائما تكتبون: قصف، قصف، قصف، هذا ليس قصفا، إنه دعم جوي»⁽³³⁾.

يشيع استخدام أسلوب لتطيف القبح في مجالات عديدة، مثلا تستخدم الدول عبارة «وزارة الدفاع» لوصف «وزارة الحرب» في أي دولة من الدول (يلاحظ أن الخطاب الرسمي العربي ظل إلى عهد قريب يصف وزارة الدفاع الإسرائيلية بوزارة الحرب). العرب أطلقوا على هزيمة حزيران «يونيو» ١٩٦٧ اسم «التكسة» والتي ترمز إلى كربة مؤقتة، كما وصفوا هزيمة الجيوش العربية في فلسطين وإعلان إسرائيل عام ١٩٤٨ بـ «النكبة» في المقابل تطلق بعض الدول عبارات لتطيف على عمليات عسكرية عدوانية تنفذها ضد دول أخرى مثل وصف الولايات المتحدة لغزو بنما عام ١٩٨٩ بـ «التجربة المايك» ووصفت إسرائيل لغزوها الهامشي للبنان عام ١٩٨٢ بـ «سلام الجليل» أي «جوب» من أجل الميلاء والدفاع عن النفس. وقد علق غسان كوثني القديس الأسبق للبنان لدى الأمم المتحدة على هذا الوصف بقوله:

«باسم السلام يُحتل نصف بلد، وتدمر عاصمته، ويمزق اقتصاده، ويقتل سكانه المدنيين قتلا وحشيا بالآلاف» إنه مفهوم غريب جدا للسلام»⁽³⁴⁾.

وقد سميت مجازر أو محارق المسلمين في البوسنة على يد الصرب والعالم الغربي من ورائهم «تطهيراً عرقياً» وهي أصلا عبارة صربية صممت لتجميل العدوان وتخفيف اللوم على المعتدي. وفي حرب الخليج عام ١٩٩١ جرت الإشارة إلى قتل المدنيين بأنه ضرر مواكب (collateral damage)، ووصفت الصواريخ والقنابل الأمريكية بـ «النكية» كما وصفت عملية التدمير المتتابع للدفاعات العراقية من الجو بـ «تطهير البصل». هذه أمثلة واضحة لما يمكن أن يتعرض له الاتصال السياسي من استغلال وتشويه. وهو ما أوضحه أوريول (Orwell) بشكل أكبر عندما قال:

«إن المورا مثل استمرار الحكم البريطاني للهند، ومحلات الطرد والإبعاد الروسية، وإنقاذ القنابل الذرية على الهابان، يمكن حقا الدفاع عنها، ولكن فقط بحجج لا يستطيع أكثر الناس تحمل مسؤولتها، ولا تتسجم مع الأهداف المعلنة للأحزاب السياسية، ولذا يجب أن تتضمن اللغة

السياسية قدرا كبيرا من التمويه، والتماس المقصود، والتموضت القائم المحض. نصف القرى المزلا، من الجو، ويتردد السكان إلى الريف، وتطلق النيران على المواشي، وتضرم النار في الأكواخ بطلقات حارقة، ويسمى هذا «تهمة»، يجر ملايين الفلاحين من مزارعهم، ويتركون ليمشوا مجاهدين بلا شيء يستطيعون حملته، ويسمى هذا «نقل السكان»، أو «تحويل الجنود»، يسجن الناس سنوات بلا محاكمة، أو تطلق النار على أبنائهم من الطلغ، أو يرسلون ليموتوا في معسكرات الأغشاب بمنطقة القطب الشمالي، ويسمى هذا «إزالة العناصر غير المرغوب فيها»، هذه اللغة يحتاج إلى استخدامها من يريد أن يسمى أشياء دون أن يستدعي الصور الذهنية لها.⁽¹⁷⁾

يبد أن هناك عبارات ملطفة تستخدم استخداما إيجابيا مثل وصف الطريقة الفظيرة من المجتمع بـ «نوي الدخل الجنود»، ووصف الدول المتخلفة صناعيا بـ «النامية» أو وصف مراكز علاج للمرضى النفسيين ومعالجة المخدرات بـ «مراكز الأمل».

- الإطراء

ومن أساليب الطمأنينة الثورية الإطراء (puffery) أو التأييد في المديح، وتلاحظ هذا كثيرا في الإعلانات التجارية مثل «فيغادول: قاهر الصداق ومزيل الأوجاع»، «مادا لو كانت كل الأشياء في الدنيا مملوكة مثل فولكين واجن»، «إلغ ويلى المهرج السياسي نجد القادة والزعماء يطرون بلدانهم فيقول أحدهم مثلا: «لدينا أحسن المستشفيات والمعدات الطبية في المنطقة»، أو «حققتنا خطوات غير مثابرة في مجال التنمية الزراعية».

ومن أمثلة الإطراء في السياسة الأمريكية ما هجر عنه الرئيس الأسبق جورج بوش (الأب) في أكثر من مناسبة، حيث قال في خطبة حالة الاتحاد في يناير 1991: «نحن الأمريكيين لدينا مسؤولية فريدة القيام بعمل الحرية الصعب، وعندما نقوم به، نتجبح»، وقال أمام مجموعة تجارية في شيكاغو في شهر أغسطس 1988: «في المستقبل نتصور أن نستطيع أمة أو مجموعة من الأمم أن تتقدم لتتولى زمام القيادة، ومع انقضاء القرن العشرين وقيام القرن الحادي والعشرين ستستمر الجمهورية في تمثيل آخر آمال البشرية وأفضلها»، ويلاحظ الإطراء التقليدي لأميركا في خطبة بوش بمناسبة قبول الحزب الجمهوري ترشيحه في عام 1988 حيث قال: «نحن انتقدنا أوروبا، محبونا شلل الأطفال، ذهبنا إلى القمر، نورنا العالم بتقائمتنا، ونحن الآن على أعتاب قرن جديد، فأي بلاد سيحمل اسمها؟ أنا أقول إنه سيكون قرا أمريكا أخيرا»⁽¹⁸⁾.

- الاستعارة

الأسلوب الثالث من أساليب التطميع هو الاستعارة (metaphor)، وتلبي شرح المفهوم الغريب من خلال ربطه بشيء واضح ومألوف. يشار مثلا إلى رئيس الدولة بـ «رأس الدولة» ويوصف

وجال الأمن بـ «العيون الساهرة»، والجيش بـ «الذراع الطويلة للنظام»، وقد كان العرب يصفون الشاعرة بـ «لسان القوم»، والأمير أو الفارس بـ «العصاة» أو «الركن»، أو «الكهف»، وهي عالم السياسة المعاصرة تنتشر عبارات مثل «الحرب على المخدرات» أو «الحرب على الجريمة»، وهي عبارات توحي بالعمز والظورية، وتثير في الذهن صورة جيش زاحف نحو نصر سريع مؤكد. كثيرا ما يستعمل السياسيون أسلوب الاستعارة لتطمين الجمهور، فهايسر عرفات - مثلا - كثيرا ما يردد: «نحن في ربح الساعة الأظهر» أو «فلسطين أقرب من مرمى حجر» والزعيم الأمريكي الأسود جيمي جاكسون كثيرا ما ردد في حملاته الانتخابية: «نحن الشعب يمكن أن ينتصر» و«ابقوا الأمل حيا»، ولا يقتصر دور الرموز السياسية على الفلسطينيين، بل يتجاوز ذلك إلى التعبئة والحشد والدفع إلى العمل، إن رموزا مثل «التضحية»، و«الصالح العام»، و«التصير المشترك» - لاسيما في أوقات الحروب والأزمات - تدفع الشعب إلى القبول بضيود وضوابط لم يكن ليتقبلها في الأوقات العادية.

ويؤكد كل من سميث وسميث (Smith & Smith) أن وصف الزعيم السياسي لمشكلة صغيرة بأنها «أزمة» يحولها فعلا كذلك، ويدفع الشعب إلى التعامل معها كآزمة^(٢٢).

ويذكر نيمو أن الشعب الأمريكي في أوائل السبعينيات لم يستجيب للمناشدات الداعية إلى توفير الطاقة، لأن المشكلة في البداية قُصِدَتْ على أنها «نقص في الطاقة»، لكن عندما أصبح النقص «أزمة» تغير الوضع. وقبل الأمريكيين فكرة الانتظار في محطات الوقود، وفكرة قيود السرعة بـ ٥٥ ميلا في الساعة، إن السياسي من خلال إطلاقه وصف «الأزمة» على حدث ما يسهم في بناء رأي عام متعاطف مع هذا الوصف، ومن هذا المنطلق يحلّك السياسي الكثير لزيادة الوعي الشعبي بمشكلة ما، ويخلق روح جماعية لمواجهة^(٢٣). قد تحدث أزمة حقيقية فعلا ويتجاهلها السياسي، وعندما تكبر، ويصبح التدخل ملحا لمواجهةها. يذرع السياسي بأن الرأي العام لن يقبل هذه المواجهة وكلفتها الباهظة، وربما أورد أدلة وهمية على صعوبة أو استحالة اتخاذ موقف حاسم تجاه الأزمة. أو ربما يربط الحلول الحاسمة المطروحة بحلول لتجارب فاشلة سابقة، ما يبرر الصمت والتأجيلات. هذه الادعاءات ليست صحيحة في غالب الأحيان، لكنها حجة ناجحة إليها بعض القادة شارب أخرى. الدول الغربية مثلا اتخذت «الرأي العام» مبررا لعدم التدخل لإنتقال مسلمي البوسنة والهرسك، الذين استباح الصرب ديارهم وأعراضهم وأموالهم على مدى أربع سنوات، بل ظهرت مبررات مضحكة أخرى، كالقول إن تزويد الضحايا بالأسلحة لن يحل المشكلة، بل سيطلق أمد الحرب، وإن التدخل عملية كئيبة تتطلب نشر مليون جندي، وربما يؤدي إلى هيتام أخرى، بل إلى حرب عالمية ثالثة^(٢٤). القادة السياسيون إن «يؤزمون» الواقع، أو يهملونها، وفق ما يرون أنه يخدم مصالحهم، أو مصالح شعوبهم على المدى البعيد، يقول

بيلي (Bailey): «نظرا لأن الجماهير قصيرة النظر إلى حد مقصوح، ولكونها عموما عاجزة عن رؤية الخطر حتى يطبق عليها الخنابق، فإن سياسيوها مضطرون لخداعهم من أجل توعيتهم بمصالحهم بعيدة المدى»⁽¹¹⁾.

من ناحية أخرى يمكن للسياسي أن يستغل أزمة «الأزمة-التطهير» اليوم عليه، أو يتركه من الإهمال أو التقصير أو الفشل، ما يلود في النهاية إلى طمأننة المواطن أو تخديره، فقد يقوم «التدريج» «الأزمة» إلى تبرير انتهاج سياسات صارمة كالقمع، والاعتقالات العشوائية، والأحكام العرفية، وتعليق العمل بالدستور. وفي هذه الحال قد تصبح الأزمة مشجبا تعلق عليه وقاب المعارضين، «فالحرية للشعب» ولا حرية لأعداء الشعب».

الوجه السياسي والثقافي

يكشف العمل الشعبي الناتج عن استمالات ومناشدات معينة فاعلية الرموز السياسية التي تكتسب قوتها من كونها جزءا من الثقافة، والقيم، والمواظف المشتركة للمجتمع. كما تكتسب قوتها من كونها تقدم في إطار اجتماعي أوسع كالمجاعة، أو الأمة، أو كل المضطهدين، أو باسم البشرية جمعاء⁽¹²⁾. وهناك نمطان رمزيان شائخان مستغلان من الثقافة المحلية، ويؤثران تأثيرا بارزا في رسم المشهد السياسي هما: الأسطورة، والطفوس.

٨- الأسطورة

الأسطورة (Myth) من الأساطير اليونانية ذات التأثير القوي على العمل الشعبي. ويعرفها هان (Hann) بأنها «سلسلة مناجاة شعبية تشرح إلى تعبيديتها بلا دليل»⁽¹³⁾. يستخدم السياسيون الأساطير عندما يريدون نسبة الأخطاء والمشكلات إلى قوى خارجية أو مؤامرات أجنبية. هنكر والتازيون - مثلا - نجحوا في إيهام الألمان أن هناك مؤامرة عالمية لتدميرهم، وأن الفرنسيين والبولنديين واليهود يحاولون امتصاص دم ألمانيا. الهدف: إيجاد كبش فداء لقتل النظام. وطلق مصب لتجميع فيه مشاعر العداة الشعبي، ولم تكن هذه الأسطورة النازية الوحيدة، بل إن أبرز الأساطير التي استخدمها النازيون وأكثرها مضاء هي أسطورة القائد العظيم. تأمل هذه العبارات: «رجل واحد يظل دائما مستثنى من كل أنواع النقد: القائد». وسبب ذلك أن كل شخص يشعر ويدرك أنه دائما على حق، وسيكون دائما على حق. لقد استجاب الشعب الألماني بالصيحة الواحدة: «كلنا يوافق على ما يفعل قائدنا». يجب أن يكون القائد قادرا على كل شيء»⁽¹⁴⁾، والأثر السحري لكلمته يحطم كل من يمارسه⁽¹⁵⁾.

قد تستخدم الأسطورة لتطريد مزاعم، أو «أفكار» مصطلحات، بحيث يتحول الزعم أو المصطلح إلى ما يشبه الأيقونة، فيصبح مرجعا مقدسا في حد ذاته. لا يقبل التساؤل أو النقد⁽¹⁶⁾. وتعمل الأساطير الصهيونية «أيقونات» أضفى عليها مرور الزمن صفة القداسة كأسطورة «أرض الميعاد» المختلفة من نص لوراني يقول «تسبيل أعط هذه الأرض من نهر مصر

إلى النهر الكبير نهر الفرات» وأسطورة الشعب المختار الثقيلة من نص ثوراتي آخر يقول «كنا قال الرب- إسرائيل ابني اليكرو، وأسطورة «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض» والتي عبرت عنها جولدا مائير بقولها: «لا يوجد شعب فلسطيني... وكأنتا نحن الذين جئنا لإخراجه من دياره، والاستيلاء، على بلد، فهم [الفلسطينيون] لا وجود لهم». وأسطورة «الهولوكوست» التي تشير إلى أن مناهيا الإبادة النازية من اليهود بلغوا ستة ملايين، وأصبح مجرد التساؤل عن دقة هذا العدد ضرباً من الكفر يسمى إنكار المحرقة^{١٢١}. وأسطورة «حائط الميكن» (التسمية الصهيونية لحائط البراق)، التي تدعو إلى ذرف الدموع بمحاذات الحائط حزناً على مسجد نابلس، وهي أسطورة تعمق مشاعر الكراهية للأخر المسؤول - كما تروحي الأسطورة - عن هدم هذا المسجد، وتدعو إلى الانتقام واستعادة هذا المسجد الملهوم.

بيد أنه ليست كل الأساطير مضللة وزائفة، فقد تشجع بعض الأساطير العمل الإيجابي، وتدفع إلى المكارم والفضائل، كالنشعية والصدق والعطاء.

أسطورة الحلم الأمريكي مثلاً (التي تعني أنه لا يوجد حدود لقدرة الأمريكيين على النجاح عندما يعملون بجد وإصرار) تشجع الإبداع والتفاني وتمتدز القيم الاجتماعية^{١٢٢}. وأسطورة الخطوة الصينية (التي تشير إلى مبادرة العربي إلى الحافة المتهوفة أو المظلمة) تشجع فضيلة مساعدة الآخرين، والأسطورة التي تؤكد أن «مطلق الاستقلال» أو «مؤسس الدولة» لم يكتب في حياته قط تعزز فضيلة الصدق.

- المظلم

http://ArchiveBeta.Sakhra.com

من الأنماط الرمزية المشابهة للأساطير هي تأثيرها وخصائصها، الطقوس (rituals)، ويعرفها إيدلمان (Edelman) بأنها «النشاط الذي يربط أعضاء ورمزها في عمل مشترك، لافتاً انتباههم إلى اتصالهم ببعضهم وخصائصهم المشتركة بطريقة لا تقاوم»^{١٢٣}. كما يصفها رابابورت (Rappaport) بأنها «سلسلة متصلة وثابتة من الأفعال والأقوال الرسمية»^{١٢٤}. والطقوس بهذه الطريقة تصل الفرد بالمجتمع، وتعزز الوحدة والروح الجماعية، ويمثل نيعو لطقوس بالنداءات اللفظية الموحدة التي يؤديها المرشحون السياسيون بغية إثارة الولا، الحزبي، وتعزيز الروح الانتخابية^{١٢٥}.

والطقوس كأساطير يمكن إسقاط استغلالها - تأمل هذه العبارات التي صاغها جوزيف جوبلز العقل القدير للدهاية النازية (١٨٩٧ - ١٩٤٥) لتؤدي ضمن طقوس نازية طفال الحرب العالمية الثانية^{١٢٦}.

يقول عن حسارة ألمانيا للحرب العالمية الأولى:

«... لا إنها فقط تبدو كذلك. الحرب هي البرهان العظيم على إزادتنا للحياة».

عن الشباب والنشعية:

«إذا كان الشباب غير مستعدين لتقديم حياتهم من أجل المستقبل بصمت وميل للتضحية، فهموا شيئا».

من المستقبل.

«إذا نجحنا في صياغة نوع جديد من الأمل، فإننا سنشكل الألفية المقبلة... أنا مؤمن بنا، نحن الألمان».

في الحياة والنضال

«لقد ابتلغنا الحرب من سبات صفيق، وأعادتني إلى الوعي... إن حياة المرء ليست كل شيء، بل ليست شيئا في حد ذاتها، يجب أن نقلب عليها وننسأس إلى قوة جديدة مشعرة. ما دام الإنسان يتشبث بالحياة فإن يعيش حرا... نحن لم نأت إلى الدنيا للعاني ونموت. لدينا رسالة يجب أن نؤديها... النضال يعني دما، لكن كل قطرة دم هي بذرة، يجب علينا جميعا أن نقدم تضحيات».

هذه العبارات حافلة بالعمق السياسية والحث على العمل، شائنا في ذلك شأن النقاشات المباشرة والأساطير، لكن مهما يكن نوع الرموز السياسية، وسواء أسفرت عن التظلم والتهمة أو الإيقاظ والتحريك، فإن لها دورا مؤثرا في بناء المعتقدات والقيم والوفاءات، ولذا فمن المهم جدا أن يعرض الزعماء والسياسيون على ابتكارها واستخدامها - يقول دينخ وودورد - يجب على القادة في نضالهم من أجل السلطة أو سواها أن يظهروا أنها أن يظهروا رموزا توحيدية للجمهور لتستطيع التسلسل فوق خفايا وحركات الأبطال والأبطال - الوفاء، الخيانة، الاهتمام والامتياز، الجراءة والخوف، الطاعة والمضيق، النظام والفوضى، والسلام والعنف...

عندما يكون الانقسام كبيرا في المجتمع حد فقدان الرموز لمعانيها المشتركة، ينجد الناس إلى القادة الذين يقومون بصياغة رموز جديدة، وعندما لا تستطيع الرموز أن تتجاوز الخلافات بين الناس يكون العنف وحده سبيل حل الخلاف⁽¹⁷⁾.

يبد أن الحاجة إلى ابتكار السياسيين للرموز ينبغي أن نواكها لتسييرات عقلانية واستجابات منطقية تمنع إسائة استخدامها، كما ينبغي ألا تكون صناعة الرموز حكرا على السياسيين. إذ تستطيع مؤسسات المجتمع المدني، والمنظمات غير الحكومية ابتكار رموز جديدة، أو معارضة ضمن القنوات وتكفل انسيابا متوازنا للرأي داخل المجتمع.

خاتمة

حاولت هذه الدراسة أن تلقي الضوء على مفهوم الاتصال السياسي، بتقديم تعريفات له، وبتتبع تطوراته الأكاديمي، كما تضمنت مناقشة لفئة الاتصال السياسي وخصائصها ووظائفها، والرموز السياسية ودورها في الاستمالة وصناعة الوافق والبحث على العمل.

لكن مضامين الاتصال السياسي أكثر فراء وتوعها من أن نستوعبه مطور هذه الورقة. إن لهذا الاتصال دورا كبيرا في حياتنا، فهو يشكل نظرتنا إلى السلال الكبرى، ويؤثر في مواقفنا تجاه الأنظمة والأشخاص والجماعات والأحزاب والأحداث الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية.

ولما كانت اللغة هي جوهر هذا الاتصال ووسيلته للتأثير، أو كسب الولاء، أو حشد التأييد، أو تهجير للرافض، فإن تعلمنا لها، وتحليلنا لأساليبها، وفهمنا لطريقة عملها، يرشد تصوراتنا، ويصحح رؤانا، ويمنحنا ملكة التقدير، ويجعلنا قادرين على قراءة ما بين السطور، وفهم ما يجري في الخفاء.

لقد عانت أممنا العربية الكثير بسبب التضييق السياسي، سواء الذي كان يمارسه القادة والمسؤولون، أو الصحفيون والمطوون السياسيون، واختلافات بعد كل سكرة على طيبة الأمل وخراب البصرة. لقد وعدت الأمة مرارا على مدى خمسين عاما بتحرير فلسطين، وعدم الاعتراف بشرعية الاحتلال، وإقامة اليهود في البحر، والوحدة العربية الشاملة، والسوق المشتركة، وممكنة العمل العربية.

وجرى استغلال هواطف الأمة وحاجاتها ورموزها التاريخية وقبورها المسمحة، لتبرير اعتقالات وإعدامات وحروب وانتفاضات وصفقات أسلحة ومعاهدات صلح، كما تمت المتاجرة بقضائيا والام وجراحات لتحقيق شعبية لدى الجماهير، أو إسكات أصوات المعارضين، أو حفظ تماسك السلطة أمام ضغوط خارجية. وما هي الأمة تتلقى الآن وعود العوثة والتجارة الحرة وثقافة السلام وانتهاء زمن الحرب بانتهاء التاريخ. وما لم يكن هناك تحصين ذاتي عميق، ومقدرة على قراءة الأحداث ونقد الطرح السياسي يقول مستبشرة وعيون مبصرة، فإنه لا معنى للحديث عن الوعي السياسي والروح الإيجابية والمشاركة الجماعية في صنع القرار.

لا غنى للفرد في عالم اليوم عن تعلم أساليب التأثير والاستمالة والتوعية والإغراء وتشكيل الرأي وصناعة الوعي بالقضائيا والأحداث. وهي أساليب يمارسها السياسيون على اختلاف انتمائاتهم وثقافتاتهم وبلدانهم. إن عدم الإلمام بالاتصال السياسي، أو قلة الوعي بثقافته الخطابية، وإمكاناته الإقناعية، يؤدي حتما إلى تشكيل تصورات خاطئة، ومن ثم اتخاذ قرارات أو ممارسة أفعال مبنية على هذه التصورات، وربما قاد الجهل بطبيعة الخطاب السياسي وطرائق عمله إلى إضحاك في المجال للضعف والسلبية والتشويش وسوء الفهم، بل الوقوع في أسر استغلال النخب وتحكمها، ما قد يصيب الأمة كلها بآثار مدمرة.

هوا مش البث

- 1 M. Schudson, "Political Communication: History", *International Encyclopedia of Communications*, Vol 3 (New York: Oxford University Press, 1989), P. 304.
- 2 R. M. Perloff, *Political Communication: Politics, Press, and Public in America* (Mahwah, N. J: Political Edbaum Associates Publishers, 1998), p.8.
- 3 S. H. Chaffee (ed), *Political Communication: Issues and Strategies for Research* (Beverly Hills: Sage, 1975), p. 15.
- 4 Dan Nimmo, *Political Communication and Public Opinion in America* (Santa Monica, Ca: Goodyear Publishing Company, 1978), P.7.
- 5 Dan Nimmo & K.R. Sanders, *Handbook of Political Communication* (Beverly Hills: Sage, 1981), p. 12.
- 6 *Ibid*, pp. 13 - 14.
- 7 *Ibid*, p. 15.
- 8 *Ibid*, p. 16.
- 9 Dan Nimmo & D.L. Swanson, "The Field of Political Communication: Beyond The Voter Persuasion Paradigm" in D.L. Swanson and D. Nimmo (ed), *New Directions in Political Communication* (Newbury Park, Ca: Sage, 1990), pp. 6-9.
- 10 *Ibid*, p. 9.
- 11 Craig Allen Smith & Kathy B. Smith, "The Rhetoric of Political Institutions" in D.L. Swanson & D. Nimmo (ed.) *New Directions in Political Communication* (Newbury Park, Ca: Sage, 1990).
- 12 Michael Garsvich & Jay G. Blumler, "Comparative Research: The Extending Frontier" in D.L. Swanson & D. Nimmo (ed.) *New Directions in Political Communication* (Newbury Park, Ca: Sage, 1990), p.308.
- 13 *Ibid*, p. 309.
- 14 P.E. Corcoran, "Language and Politics" in D.L. Swanson & D. Nimmo (ed.), *New directions in Political Communication* (Newbury Park, Ca: Sage, 1990) P. 70.
- 15 D. A. Graber, "Political Languages", in D. Nimmo & K. Sanders (ed.) *Handbook of Political Communication* (Beverly Hills: Sage, 1981), p. 195.
- 16 *Ibid*, p.196.
- 17 *Ibid*, pp. 196 - 198.
- 18 A. Taylor, *Speaking in Public* (Englewood Cliffs, N.J: Prentice - Hall, Inc., 1964), p. 83.
- 19 Graber, *Ibid*, pp. 198 - 210.
- 20 *Ibid*, pp. 200 - 201.
- 21 Dan P. Hahn, *Political Communication: Rhetoric, Government, and Citizens* (State College, Pennsylvania: Strata Publishing Inc, 1998), P.103.

Noam Chomsky, The Fateful Triangle: The United States, Israel & The Palestinians (Boston, Ma: South End Press, 1983), P.188.	99
Kenneth Burke, "What Are the Signs of What? A Theory of Entailment," in Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method (Berkeley: University of California Press, 1966), p. 362.	99
Grabet, Ibid, pp. 207 - 208.	99
عبد الوهاب المسيري، سمات الخطاب الصهيوني الرأعي، التضامن بين من يلتزمون الصمت ومن يحاولون كشف السكوت عنه، العدد 98 مارس 1998.	99
موريس أورتاجر، لغة الخطاب السياسي بين الأيديولوجيا والحقيقة، العدد 97 فبراير 1998.	99
المصدر السابق نفسه.	99
Kart Lang & G.E. Lang, "Political Symbols" International Encyclopedia of Communications. Vol 3 (New York: Oxford University Press, 1989), p. 321.	99
S.W. Littlejohn, Theories of Human Communication (Belmont, Ca: Wadsworth Publishing Company, 1983).	99
Dan Nimmo, Political Communication and Public Opinion in America.	99
Ibid, p. 83.	99
Ibid, p. 83.	99
R.E. Denton & G.Woodward, Political Communication in America (New York: Praeger Publishers, 1985), P.382.	99
Noam Chomsky, The Fateful Triangle, P.245.	99
G. Orwell, Inside The Whale and other Essays (New York: Penguin Books, 1957), p.152.	99
Time (April 1, 1991), p.21.	99
Craig A.Smith & Kathy, B. Smith, "The Rhetoric of Political Institutions" in D.L.Swanson and D. Nimmo (ed.) New Directions in Political Communication (Newbury Park, Ca: Sage, 1990), PP.239 - 240.	99
Dan Nimmo, Political Communication and Public Opinion in America, P. 86.	99
أحمد بن راشد بن سعيد، «على من تعرضي الصور» دراسة في صناعة الصورة، المجلد الثاني الإسلامي، 1997 ص 69.	99
Noam Chomsky, The Culture of Terrorism (London: Pluto Press, 1988) P. 2.	99
Kart Lang, & G.E. Lang, Ibid, P.322.	99
Dan F. Hahn, Political Communication: Rhetoric, Government, and Citizens (state College, Pennsylvania: Strata Publishing, inc., 1998), p. 113.	99
H.L. Child, Propaganda and Dictatorship (Princeton, N. J: Princeton University Press, 1936).	99
R. Herzstein, The War That Hitler Won (New York: G.P. Putnam's Sons, 1978).	99

- عبد الوهاب المسيري، مصدر ساقط. 40
- رجاء جازودي، الأساطير المؤسسة للمسيحية الإسلامية، القاهرة، دار الفكر العربي، وعبد الوهاب المسيري، مصدر ساقط. 46
- R. E. Denton and G. Woodward, Political Communication in America. 47
- Ibid. P.40. 48
- Roy A. Rappaport "Ritual" International Encyclopedia of Communications. Vol 3 (New York: Oxford University Press, 1989), P476. 49
- Dan Nimmo, Political Communication and Public Opinion in America. 50
- R. Herzstein, The War That Hitler Won. 51
- R.E. Denton and G.Woodward, Political Communication in America, PP.42 - 43. 52



المراجع

- أبوناصر، موزيس (1998) اللغة الخطاب السياسي بين الأدبولوجيا والحقيقة، 77 فبراير، جازوي، رجاء (1991)، الأساطير المؤسسة للديانة الإسرائيلية، القاهرة: دار الفكر العربي.
- سعيد، أحمد بن راشد بن (1997) «نظري من تعرض الصور: دراسة في مسألة البوسنة- لغز» المنشور الإسلامي.
- المسعودي، عبد الوهاب (1998)، سمات الخطاب الصهيوني الرابع: التصادم بين من يلتزمون الصمت ومن يحاولون كشف المسكوت عنه، العيد 15 مارس.
- Burke, K. (1966) *Language as Symbolic Action*. Berkeley: University of California Press.
- Chaffee, S. H. (ed.) (1975) *Political Communication: Issues and Strategies For Research*. Beverly Hills: Sage.
- Chikl, H.L. (1936) *Propaganda and Dictatorship*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Chomsky, N. (1988) *The culture of Terrorism*. London: Pluto Press.
- Chomsky, N. (1983) *The Peaceful Triangle: The United States, Israel & The Palestinians*. Boston, MA: South End Press.
- Concoran, P. E. (1990) "Language and Politics" in D.L. Swanson & D. Nimmo (ed.) *New Directions in Political Communication*. Newbury park, Ca: Sage.
- Denton, R. E. & Woodward, G. (1985) *Political Communication in America*. New York: Praeger Publishers.
- Ellul, J. (1965) *Propaganda, The Formation of Man's Attitudes*. New York: Alfred A. Knopf.
- Graber, D. A. (1981) "Political Languages" in D. Nimmo & K. Sanders (ed.) *Handbook of Political Communication*. Beverly Hills: Sage.
- Gurevitch, M.& Blumler, J. G. (1991) "Comparative Research: The Extending Frontier", in D.L. Swanson & D. Nimmo (ed.) *New Directions in Political Communication*. Newbury Park Ca: Sage.
- Hahn, D. F. (1998) *Political Communication: Rhetoric, Government, and Citizens*. State College, Pennsylvania: Strata Publishing Inc.
- Herstein, R. (1978) *The War That Hitler Won*. New York: G.P. Putnam's Sons.
- Larg, K. & Larg, G.E. (1989) "Political Symbols" *International Encyclopedia of Communications*, Vol. 3, New York: Oxford University Press.
- Larson, C.U.(1989) *Persuasion: Reception and Responsibility*. Belmont Ca: Wadsworth Publishing Company.
- Littlejohn, S. W. (1983) *Theories of Human Communication*. Belmont Ca: Wadsworth Publishing Company.
- Nimmo, D.D& SANDERS, K.E. (1981) *Handbook of Political Communication*. Beverly Hills: Sage.

Ninnes, D.D. (1987) *Political Communication and Public Opinion in America*. San Monica, Ca: Goodyear Publishing Company.

Ninnes, D. & Swanson, D.L. (1990) "The Field of Political Communication: Beyond The Voter Persuasion Paradigm" in D. L. Swanson & D. Ninnes (ed.) *New Directions in Political Communication*. Beverly Hills: Sage.

Orwell, G. (1957) *Inside The Whale and Other Essays*. New York: Penguin Books.

Perloff, R.M. (1998) *Political Communication: Politics, Press, and Public in America*. Mahwah, N. J: Political Erbbaum Associates- Publishers.

Rappaport, R. A. (1989) "Ritual" *International Encyclopedia of Communications*. Vol. 3 New York: Oxford University Press.

Schudson, M. (1989) "Political Communication: History" *International Encyclopedia of Communications*. Vol. 3 New York: Oxford University Press.

Smith, C. A. & Smith, K.B. (1990) "The Rhetoric of Political Institutions" in D. L. Swanson & D. Ninnes (ed.) *New Directions in Political Communication*. Newbury park, Ca: Sage.

Taylor, A. (1984) *Speaking in public*. Englewood Cliffs, NJ: prentice - Hall, Inc. Time, April 1, 1991.

ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhr.it.com>

الترجمة : تطويع أم تقريب للنص^(*) نفايد النور الأدبي قبل وبعد الترجمة

د. صفاء البطاينة (*)

هدف البحث

لنحاول في هذا البحث بيان أثر اللغة الهدف والثقافة المستقبلة Language and Target Culture في عملية الترجمة، وذلك من خلال تحليل نوع روائي يمثل نموذجاً للأدب الشعبي Popular Fiction⁽¹⁾.

سوف نلقف على خصائص هذا النوع Genre في اللغة المصدر - الإنجليزية في هذا السياق - ثم نقارن بين هذه الخصائص كما اتضح في العمل الأصلي، وخصائص العمل المترجم. يحاول البحث الإجابة عن عدد من الأسئلة مثل: هل من المستحسن، إن لم نقل من الضروري، أن يكون المترجم على دراية بخصائص وتقاليد النوع المترجم التي تميزه عن غيره من الأنواع الأدبية؟ وهل بالإمكان دائماً أن يحافظ المترجم على مثل هذه الخصائص؟ هل يوسع المترجم أن يغير، ويحذف من هذه الخصائص، كلما واجهنا احتياج الأسر - ضمن إستراتيجية معينة - لمتناسب العمل المترجم مع الثقافة المستقبلة، كما هي الحال ضمن إستراتيجية تطويع النص من دون أخذ خصائص النوع بعين الاعتبار؟ أم أن عليه، أي المترجم، أن يثب على إستراتيجية مقابرة، فيقدم العمل مع ما يحمله من منظور ثقافي واجتماعي وديني، محافظاً بذلك على تقاليد النوع، ومتجاهلاً في الوقت نفسه المؤثرات الثقافية المحلية، كما هي الحال ضمن إستراتيجية تقريب النص؟ يحاول البحث أيضاً استيضاح مدى تأثير الأنواع الأدبية التي تشكل الثقافة المحلية - الرسمية وغير الرسمية - في أي تغييرات يحدتها المترجم في النص، وكيف يؤثر كل ذلك في نشوء وتطور الأنواع الأدبية؟

(*) الباحثة الأمريكية - الشارقة - الإمارات العربية المتحدة.

١ - هياكل النص ومكوناته

لأغراض هذا البحث اخترنا سلسلة «ملز أند بون»
Legacy of Shame الإنجليزية، وبالشعبد رواية

لديانا هاملتون، التي ترجمت تحت عنوان «سجينة الذكريات».

وتصدر روايات «ملز أند بون» من مؤسسة هارلكوين الإنجليزية Harlequin Enterprises. ومنذ صدورها في العشرينيات من القرن العشرين ذاع صيت هذه السلسلة، وأصبحت مثالا على نوع معين من الروايات، وحظيت بترجمة منتظمة إلى العديد من اللغات، بما في ذلك العربية. وتترجم بشكل منتظم من قبل دار النحاس في بيروت، التي تصدرها ضمن سلسلة «عبر».

بداية، لا بد من الإشارة إلى أن دراستنا لخصائص روايات «ملز أند بون» كتقوع أدبي- تجري في إطار السياق الثقافي الذي ينتجها، فالحدث عن نوع أدبي معين، يعني الحديث عن تراكيب نصية تتجاوز مستوى الجملة إلى مستوى النص، وتشكل أيديولوجيا حسب محددات خطاب معين، لذلك فإننا نعامل مع النوع الأدبي باعتباره نوعا داخل سياق معين، تقوم بينهما علاقة ذات بعد تساهلي: **النص يؤثر في السياق، والسياق يؤثر في النص**. وهذا يستدعي التفريق بين مجالات سياقية مختلفة هي:

١- **البعد التواصلية**: تتحدث هنا عن السجل Register ولا بد في هذا المجال من التأكيد على جانين: أحدهما يتعلق ببرميل ومستقبل النص The User، وآخر يتعلق بالاستخدام اللغوي Language Use. أما الجانب الأول فتظهر أهميته حين نأخذ بعين الاعتبار:

- العامل الجغرافي: اللهجة الاسكتلندية أو المصرية.

- البعد التاريخي: لغة شكسبير أو العفقات.

- الطبقة الاجتماعية: أرسقراطي أو فلاح.

- مستوى التعليم: جامعي- مدرسي- أمي.

- مميزات اللغة الشخصية للمتحدث Dialect.

كل هذه يمكن أن نصنفها تحت منظومة «التجهيزات»، والتي تساعدنا في فهم دلالات اللغة المستخدمة في نص معين، وبالتالي في سياق معين. أما الجانب الثاني فهذا يتعلق بالاستخدام اللغوي ويتطرق إلى عناصر تشكل في مجموعها موقفية النص Situationality، وكما حددها هالدي Halliday^١ فهي:

- الموضوعية Field: مثل الحقل القانوني والعلمي والأدبي وغيرها.

- الرسمية أو يسمى Text وما إذا كان المتحدث جادا أو مزاحا.

- القنوات Mode: ما إن كانت وسيلة التواصل اللغة المكتوبة أو التجهيزات الحكية.

وتظهر أهمية السجل في دراسة روايات «ملز أند بون» لأنها مكتوبة ضمن سجل خاص بها، حيث تركز على موضوعات عاطفية من مثل الحب والخوف والانتصار والحزن، من دون أن تدخل القارئ في تعقيدات العالم الحقيقي. واللغة تقترب من لغة الحديث اليومي، مما يمكن القارئ من استخلاص هدف الرواية، وخلق علاقة مؤقتة بموضوع العمل- ويسهل عليه فهم الشخصيات. كما أن الأسلوب المتبع عادة ما يخضع لتقاليد محددة متفق عليها مسبقا، والتي يمكن تشبيهها بالخريطة التي تدلنا على الطريق⁽¹⁾. وهذه الروايات لا تتقلب من القارئ قراءة عميقة، أو بحثا عن جماليات فنية، أو الغوص في الأبعاد الفلسفية، أو التحليلات النفسية، كما هي الحال في الأعمال التي تمثل الأدب الرسمي. وكما سيوضح فيما بعد، فإن المترجم حين يترجم هذا النوع من الروايات، فإن ترجمته يجب أن توظف لغة قريبة من تلك التي اختارها مؤلف العمل الأم ليحافظ على ذلك السجل.

ب - التبع التداولي Pragmatics أو دراسة الأغراض التي يوظف الكلام لخدمتها، من حيث المعاني والمضامين⁽²⁾. وهذا التحلل يهتم بدراسة المعاني المرسلة من المتحدث أو الكاتب والقولة من قبل القارئ ضمن سياق معين وشروط تداولية صارمة. ولذلك فالتداولية مهنة يتحليل قصد مستخدمي هذه التعبيرات Intentionality أكثر من اهتمامها بمعاني التعبيرات نفسها. ومن هنا تأتي أهمية دراسة السياق الذي يحدد ما يقال، وهي أي مقام، وهذا يشار إليه عادة بالمعنى السياقي Contextual Meaning. فالسجل غالب ما يربط بتحفيظ التسجيل على فعل شيء، أو أنه يقر بحقيقة ما. والبيانات التي قد تظهر كاستفهام على مستوى الشكل، يمكن أن تكون إقرارا بحقيقة معينة لا بحثا عن إجابات بعينها. وحسبما يرى منظرو التداولية⁽³⁾ فإن الكلمات والجملة هي حقيقتها، ما هي إلا «أفعال كلام». وأفعال الكلام التي اقترحها أوسن Austin⁽⁴⁾، وطورها فيما بعد سبيل «Searle»⁽⁵⁾ ذات مستويات متعددة يمكننا أن نميز منها⁽⁶⁾:

1- القول Locutionary Act : وهو فعل التعبير عن مقولة ما باتباع قواعيد اللغة الصوتية والمعجمية والنحوية. لذلك فإن متحدث اللغة الأجنبية الذي لا يحسن نطق أصوات الحروف بشكل جيد بعد فهو قادر على إنتاج تعبير لغوي⁽⁷⁾.

2- التصريح Illocutionary Act، وهي العلاقة التفاعلية بين المقولة والسياق، فتعني نطق تلك التعبيرات اللغوية نتيجة وجود هدف ما هي داخلنا. وسواء كان القصد تقرير شيء ما أو تقديم عرض أو طلب أو أي أغراض تواصلية أخرى فإن التعبير عن ذلك الغرض يكون هدفا أساسيا هو فعوى الكلام⁽⁸⁾.

3- المعزى أو لازم فعل الكلام Perlocutionary Act: بما أن لدينا هدفا نعبّر عنه من خلال التعبير، فإن تفاعل المستقبل مع المقولة وتأثره بها هو لازم فعل الكلام أو مقولا⁽⁹⁾.

والمشكلات في ترجمة أفعال الكلام للتضخ حين تلف على ما يسمى بأفعال الكلام غير المباشرة: أي الجمل التي يختلف المصدر منها عما يتضح من لفظها الظاهر. وهذه كثيرا ما تكون مرتبطة بأهداف الكاتب، وتوظف لجذب اهتمام القارئ ولتعزيزه على القراءة. فبسي «ملز أند بون» على سبيل المثال، هناك ما يعرف بأسلوب «الواقعية غير الحقيقية» Realistic Unrealism، التي ترتبط بكيفية تفاعل الشخصيات داخل العمل بنمط طبيعي: لديهم أهداف مباشرة أو غير مباشرة تدعوهم للحديث. ومستقبل النص لا بد أن يتوصل إلى مقصد الشخصيات من خلال الألفاظ الظاهرة في هذه الواقعية الزائفة، كي يستطيع التفاعل مع شخصيات الروايات. وبما أن المترجم قارئ أولا، وكاتب ثانيا، فلا بد أن يكون شديد الحساسية لكل هذه القضايا المتعلقة بالاستخدام اللغوي.

بالإضافة إلى أفعال الكلام، علينا أيضا أن نشير إلى مفهوم الضمنية Implicature المرتبط بفعل التواصل بين المرسل والمستقبل. وقد أشار جراسيس Grice⁽¹⁾ إلى أن مستخدم اللغة عادة ما يخضع لجدا التعاون Co-Operative Principle، أي يخضع لعدة مبادئ أساسية تسهل فعل التواصل بينه وبين المستقبل. وهذه القواعد هي:

1- الكمية: يقول مستخدم اللغة ما يحتاج إليه من دون تفسير أو إضافة.

2- النوعية: يتحدث بما يعتقد أنه حقيقي.

3- المتناسب مع الموضوع: يتحدث بما له علاقة بالموضوع.

4- الأسلوب والشفافية في التعبير: يتحدث ويكتب بوضوح ومن دون غموض.

وكما يشير جراسيس Grice وغيره ممن تناولوا هذه الجوانب فإن مستخدمي اللغة عادة ما يتجاوزون هذه المبادئ الأساسية، عن قصد، لغرض ضمني ما. وفي روايات ملز أند بون، نجد هذا الخروج أو التجاوز بشكل بارز. على سبيل المثال، بدلا من استخدام الأفعال أحادية الدلالة Core Verbs نجد أن هذا النوع من الروايات يكثر من توظيف الأفعال متعددة الدلالة Non-core⁽²⁾. وهذا الاستخدام ذو علاقة بتفاهيد النوع التي تشكل مزاج هذه الروايات وتميزها عن غيرها. لذلك لا بد للمترجم من معرفتها أولا، والحفاظ عليها ثانيا، إن هو أراد أن ينقل النوع بخصائصه الأم.

ج- البعد الإشاري Semiotic، وهو يختص بدراسة الدلالات الثقافية signs وعلاقاتها⁽³⁾. وأولى هذه الإشارات هي الدلالة: أي الدراسة المتسلسلة للثقافات التي تتفاعل فيها التعبيرات اللغوية بعضها مع بعض كدلالات. فبعض العناصر غير اللغوية، مثل شكل الوجه أو غلاف الكتاب (رجل وامرأة في موقف عاطفي، والوردة، وشكل نصف القلب)، كلها من الدلالات غير اللغوية التي تحدث تفاعلات على مستويات متعددة. بالإضافة إلى ذلك هناك الجانب الإشاري - اللغوي البحث: الكلمات، والتراكيب النحوية، والفقرات، كلها تعد دلالات أو علامات. فمثلا

ومن خلال النص واللغة المستخدمة على المستوى اللغوي، والمعجمي، والتحريري، يمكننا أن نحدد هذا الموقف أو التوجه، حيث يصبح التقديم أو التأخير، على سبيل المثال، مقصودا للتركيز على جانب معين (للقدم) وللتقليل من شأن أو إخفاء عامل آخر (للتأخير).

الخطاب إذن يعبر عن توجه، بينما النص وسيلة تعبير، روايات ملز أند بون هي نصوص ذات خطاب خاص يعبر عنه من خلال القصص العاطفية، ومن خلال تركيب وتتابع معين للمفردات تشكل هي مجملها النص. فالتنص والخطاب يعملان معا ضمن منظومة ما نسميه بالنوع الأدبي. وقد أشار سويلز Swales¹⁴ إلى أن النوع يتطلب وجود عدد من الأفراد تجمعهم أهداف تيليفية معينة. لذلك فإن كتاب «ملز أند بون» أو أي نوع أدبي آخر يهدفون في الأساس إلى تحقيق امرين ما، ولا مانع أن يكون هذا الغرض مجرد كتابة رواية عاطفية ممتعة، أو استهداف قراء بأعينهم، كما هي الحال في «ملز أند بون»، ونتيجة اشتراك الهدف بين منتجي (كتاب) هذا النوع من النصوص فإن اللغة والتركيب تتشابه إلى حد كبير، كما هي الحال في هذا النوع من الروايات. وبهذه الكيفية تنشأ الأنواع الكتابية - أدبية كانت أم غير أدبية - وتتطور وتستقر، وكما يشترك الكتاب في أهداف معينة يشترك القراء أيضا في أهدافهم من فعل القراءة. فقراء «ملز أند بون» يبحثون عن روايات عاطفية، ممتعة، ومسلية. وهذا الاشتراك بين أهداف القراء وأهداف الكتاب يساعد النوع في تعزيز مكانته أدبيا ونموه.

كما أن النوع الأدبي محكوم بتقاليد وأعراف كأي وحدة كتابية أخرى، وهذا يعني وجود أنظمة وقوانين خاصة بتشكيل النوع الأدبي. وهذه القوانين متغيرة ومتطورة حسب تغير وتطور النوع. وسلوكنا اللغوي الخاص ينزع ما، محكوم بتقاليد وأعراف، ماذا نقول، لمن، وأين، ومضى، وكيف... إلخ. يذكرنا هذا بأعراف السجل اللغوي Register فلو أخذنا الجمليتين:

1. The meeting is adjourned until next week.
2. See you guys next week.

هنا الجملة الأولى تختلف عن الثانية من حيث الموقف الذي تستخدمان فيه: فالجملة الأولى تستخدم في المواقف الرسمية، والجملة الثانية بين أصدقاء.. من هنا فإن استخدام اللغة يحمل معنيين: أحدهما اجتماعي، والآخر تقليدي أو عرقي¹⁵. ويمكن قياس ذلك على النوع الأدبي أيضا. يقول كرس Kress¹⁶:

«لعلم النوع... متصل بشكل وثيق بتصنيفات المعرفة داخل المجتمع، وبطرق تنظيم نقل المعلومات للآخرين، وهذا يلائم بشكل واسع المجتمع، ومن دون شك الأفراد أيضا. ولو كانت أساليبنا هي تشكيل وتصنيف وتنظيم ونقل المعرفة مطلقة، بشكل واضح، من فرد إلى آخر، فلما لا شك فيه، أن المجتمع سيكون مختلفا، وربما أقل فعالية. وعلى الرغم من ذلك، فمن الضروري أن ندرك، أولا، أن النوع الأدبي يفرض مثل هذا التأثير التقليدي، وثانيا، أن هذه القيود عرقية».

من هذه الفئولة نستنتج أن المجتمع يخلق منظومات كتلك التي تحكم النوع الأدبي ليسهل عملية التواصل ولجعلها أكثر فاعلية. ونوع مثل «ملز أند بون» ربما وجد بالطريقة نفسها. إنها وسيلة متممة لقصص الحكايات التي تجذب شريحة معينة من القراء. كذلك فإن التراكيب من مثل الأنواع الأدبية، سيكون لها فئودها الخاصة. هناك طرق خاصة في كتابة قصص «ملز أند بون»، والكتاب عليه أن يتعلم هذه الطرائق التي يتوقعها القراء في هذا النوع. وعدم الالتزام بتلك الأعراف سيستج عنه تخبط وانقطاع في عملية التواصل. هذه الأعراف على الرغم من أنها غير مكتوبة فإن التعامل مع النوع يتوقعها ولا بد للكتاب أن يخضع لها.

حين نتعامل مع نصوص من نوع «ملز أند بون»، فإننا سرعان ما ندرك بعض المميزات: أولاً، هناك مناسبة اجتماعية تحدد المكان والزمان، وهذه تختلف عن المناسبات الاجتماعية التي نجدها في رواية بوليسية أو واقعية أو خيالية أو تاريخية. ثانياً، العالم الذي تصوره هذه الروايات مسكون بشريحة خاصة من الشخصيات. وفكرة المناسبة الاجتماعية والشخصيات تحدث عنها كريس كروس Kross وربطها بعلاقة وثيقة بمفهوم النوع. يقول كروس⁽¹⁾: «هو نوع من النصوص يشق نمطه من تركيب مكرر للناسبة الاجتماعية لها شخصيات مميزة وأهداف محددة. ولأن مثل هذه النصوص عادة ما تكرر. فإن النمط يأخذ هيئة خاصة باعتباره مصنفًا رسميًا».

وهذا يعود بنا إلى أعراف النوع، التي يطر إليها هنا. من خلال تكرار مناسبات وشخصيات وأحوال خاصة ترتبط بشكل واضح بهذا النوع، لذلك فإننا نتطالع تعديد عناصر أساسية خاصة بروايات ملز أند بون لا بد للمترجم من التعامل معها بوعي أثناء الترجمة. هي:

- 1- المناسبة الاجتماعية: لقاء رجل وامرأة ووقعهما في الحب قصة تسرد ببساطة وبأسلوب متع.
- 2- شخصيات ذات صفات محددة: رجل طويل جذاب وامرأة شقراء جذابة في الثلاثينيات من عمرها.
- 3- هدف الشخصيات من العلاقات التي يقيمونها فيما بينهم. تبادل الحب، أو الزواج.

فيما يخص رواية Legacy of Shame لديانا هاميلتون، المصادرة في عام 1997، والمترجمة في سلسلة عبير تحت عنوان «سجيلة الذكريات»، عام 1996، لدينا أولاً بالعرض السريع الذي يثبت عادة على صفحة الغلاف الخلفية، ليقدم للقارئ تعريفاً مختصراً بالرواية، فنجد:

"Six years ago, when Venetia was young and impressionable she had fallen for Italian businessman Carlo Rossi in a big way. He had resisted her, at the same time, made it clear that he preferred to make the running. Now he was back in her life, and doing exactly that. Venetia knew that she should fight him and refuse his cold-blooded proposal of marriage for business reasons. But this time around, she knew what she felt for him definitely wasn't girlish infatuation".

هذا التعريف المختصر، يتضمن الخصائص المشتركة للتعريف عليها عند القراء والكتاب: المرأة الجميلة صغيرة السن، والرجل جذاب، والعلاقة العاطفية التي تقوم بينهما... الخ. وفي التحليل التالي سنقف أولاً عند الخصائص العامة للرواية ثم نتقل إلى الخصائص النصية، التي لا بد للمترجم من معرفتها والحرص عليها في أثناء عملية الترجمة.

٢ - خصائص التركيب واللغة في «هلز أند يون»

إن روايات «هلز أند يون» تستهدف، بالدرجة الأولى، النساء، باعتبارهن الأكثر إقبالاً على قراءة هذا النوع من الروايات. ولذلك فإن الروايات تتميز بكونها «عاطفية ودافئة» Hear-warming تهدف إلى التسلية، دون أن تغيب شيئاً من مفاهيم القراء للحيات^(١). وهذا الترجمة الأيديولوجي يهدف إلى خلق عالم خيالي يجد فيه القارئ (النساء) سعادة قد لا يستطيع العثور عليها في عالمه الحقيقي، وهي ذلك التثبيت غير مباشر للمعايير والقيم الاجتماعية السائدة في مجتمع ما. وقد فسرت باسليز Butler^(٢) إقبال النساء من دون الرجال على قراءة هذه الأنواع بالتالي:

«فقط لأننا نساء ولنا رجالاً... فإننا جميعاً نبحث عن طرق للتخلص من تهمة شتات. والرومانسية تضمن من الرغبات ذات النهايات السعيدة، وإن ما صار بحثاً عن النهايات السعيدة يتجه إلى الأعمال الخيالية، فنحن نأمن. في الوقت الحاضر، هو المكان الوحيد الذي نأمل أن نجد فيها...»

<http://ArchiveBeta.Sakhra.com>

فالرأة مستهدفة من قبل كتاب «هلز أند يون» نتيجة ظروفها الاجتماعية الخاصة. من هنا، فإن تلك الروايات، تركز بشكل كبير على ما يمكن تسميته «بالعجائب المشتركة»، في حياة النساء، والتشكيل الأساسي لقصة يساعد على إبراز العلاقة التي تمر بها النساء، فكما ازدادت حياتهن تعقيداً وقهراً، تحولن إلى قراءة روايات أكثر متعة وأكثر جمالاً من واقعهن المعيش.

وبطريقة مقابلة، فإن النساء يمتعن السلطة ولكنها ليست السلطة الحقيقية. وهي خضع هذه اللعبة الأيديولوجية تجرد الشخصيات التي تمثل «السلطة» من صورتها تلك. وتكتسب صورة جديدة ولو مؤقتة. فابليسون، كما تقول باسليز Butler^(٣) لا يمسور باعتباره «قائد الجيوش ورئيس حملة، وإنما حبيب جوزفين». فالنصوص الروائية في هذا النوع من الروايات تكتسب صورة جديدة تتناسب مع الترجمة الأيديولوجي لهذا النوع من الروايات. ولكن، وعلى الرغم من تغير صورة الرجل، فإن صورة المرأة لا تتغير. ويبقى مكانها الأمثل هو البيت، حيث تجري المقايضة، يمنح الرجل ولادة وحبه للمرأة، وفي المقابل تقوم هي برعاية المنزل والاهتمام بشؤون الزوج وتربية الأطفال^(٤).

وهذا مؤخر على أن الروايات التي تنتمي إلى هذا النوع، ومن خلال تركيب الخطاب هي النص، تعمل على تثبيت القوانين الاجتماعية التقليدية، هذا التثبيت يجري من خلال توظيف صور نمطية للشخصيات، فالنمط، مثلاً قاصر على السيطرة على مشاعره باعتبارها رمز السلطة، وهي الصورة التقليدية للرجل، أما البطلة فتراها دائماً ضعيفة، تعتمد على الرجل، سعيدة بأن تكون جميلة ومحبة¹³³، وهذه النمذجة للشخصية لا تكون دوماً واضحة ومباشرة وإنما يعبر عنها من خلال تركيب النص أيضاً، فوحدة النص لا تعتمد على ما يقوله النص بتماسك والانساق، بل على انعدام متعمد للتماسك والانساق والشمولية Incoherence، فنفس الموضوعات Topic-Skipping، والسكوت عن ذكر الأشياء Silence، والتفريب لبعض التفاصيل Absence¹³⁴، التي توظف بشكل أسامي في هذا النوع من الروايات، مرتبطة بالأيديولوجيا التي تعكسها وراء التراكيب، والترتطة بنمذجة الشخصيات. وهذا يعني أن ما لا يقال أو ما لا يصرح به في النص في هذا النوع من الأدب الرائج يعادل، من حيث الأهمية، ما يصرح به النص.

أما عن اللغة فلتتميز روايات «ملز آند يون» بلغتها التي تحمل أبعاداً إضافية تتجاوز الهدف التلخيصي للغة Communication، وتعتمد الخروج على ما سعاد جرياس Grice بالبادئ الأساسية للتعاون Cooperation، وهذه تشمل: مبدأ الكمية (لا أقل ولا أكثر مما يلزم)، ومبدأ النوعية (الصدق فيما يقال)، أو أن يقصد ما تعنيه الألفاظ)، ومبدأ الشفافية (المباشرة في القول)، الالتزام عن الجازم)، ومبدأ التماسك (أن يتناسب ما يقال وكيفية مع الحال)، والخروج المعتمد على هذه البادئ Flouting كان يستلزم المتحدث، أو أن يقول شيئاً ويقصد عكسه، أو أن يخرج عن الدلالات المباشرة إلى الدلالات المجازية والاستعارية، أو أن يتحدث بما لا يناسب المقام أسلوبياً وموضوعياً، كل هذا يكون لغرض خفي مقصود لذاته Implicature. واللفة في روايات «ملز آند يون» تخرج على تلك البادئ جميعها، فهل يتنبه المترجم لذلك؟

٢- دور المترجم في إعادة ترجمة النوع : نجاح أو فشل؟

نأتي هنا إلى دور المترجم الذي يعد قارئاً وكتاباً في آن واحد، فهل يدرك أهمية الخصائص التي ذكرت وحسب وحسب ضرورة المحافظة عليها؟ أم أنه غالباً ما يعمل تحت تأثير عوامل شتى، بما هي ذلك أنواع الروايات الموجودة في الثقافة المستقبلة، والتي قد تكون مشابهة لنوع المترجم أو مختلفة عنه، فيبقى على خصائص النوع، أو يغير فيها ليكون استقباليه أكثر قبولاً؟

سنقدم بداية بعض الترجمات التي تمكنت من المحافظة على تلك الخصوصية اللغوية، ومع أنه من الصعوبة أن نحدد ما إذا كان المترجم قد نجح بسبب إدراكه

الترجمة ، تطوير أم تحريف للغة

لأهمية تلك الخصوصية اللغوية، وبالتالي خصائص النوع، أو أن الترجمة الصحيحة كانت محض مصادفة، فإننا سنعرض لبعض الجوانب التي تشير إلى نجاح الترجمة، وأخرى تشير إلى فشلها. وسنحاول بعد تلك العملية الوصفية أن نقدم تفسيراً لأسباب الفشل، لتوضح أهمية معرفة المترجم بتقاليد النوع الأدبي كما هي في ثقافتها المنتجة، ولكي نحاول الوصول إلى كيفية المحافظة على تقاليد النوع وهي الوقت نفسه التوافق مع الثقافة المستقبلة.

٢-١- الأفعال متعددة المآلات core verbs

1. ST. She swept out of the room (LS, p.84)^(١)

تـ. وهربت خارج الغرفة^(٢).

الفعل متعدد المآلات sweep ترجم بشكل جيد باستخدام كلمة «هربت» التي تعطي معنى السرعة والطلاق في آن واحد.

2. ST. She wanted to snap, don't touch me! (LS, p.82)

تـ. وأرادت أن ترد عليه بعدة

هذه الترجمة ناجحة أيضاً، ترجمة استخدام كلمة «بعدة» التي تعطي دلالة الغضب والتصميم.

٢-٢- الصفات الحسية

3. ST. There was no heat in his tone, nothing but a cool and deadly intent. (LS, p.132)

تـ. لم يكن في صوته أي شفقة، لا شيء سوى التصميم البارد الحازم.

الصفات ترجمت بنجاح بالاحتفاظ بالجوانب الحسية (البارد-cool).

4. ST. And then was nothing but a thick silence (LS, p. 137)

تـ. وساد بعد ذلك صمت عميق.

الصفة الحسية Thick ترجمت إلى «عميق» والتي تعطي بعداً مشابهاً مما يشير إلى نجاح الترجمة.

5. ST. His face looked bloodless (LS, p. 140)

تـ. وبدا وجهه شاحباً

ترجمت الصفة بنجاح و جرت المحافظة على القيمة اللونية.

٢-٣- تفاعل الأجزاء

6. ST. Venetia frowned, biding down her lower lip (LS, p. 12)

تـ. فأجابت مقطبة جبينها وهي تعض على شفتها السفلية

جرت المحافظة على وفور الحدثين في وقت واحد.

٣-٤ - الدليل غير اليقيني كدليل

7. ST. How kind! Sarcasm sharpened her voice. (LS, p. 87)

ت. وقالت: ما اللطف بذلك! كان التهكم قد جعل صوتها أكثر حدة.

هذا الأسلوب غير شائع في الاستخدامات اللغوية غير الأدبية، واستخدامه هنا يوحي إما بالتأثر باللغة الإنجليزية أو بتأثير اللغة الأدبية في لغة المترجم.

٣-٥ - اللغة المجازية

8. ST. She was beginning to feel as iff were walking on pins (LS, p. 128).

ت. تشعر وكأنها تسير على الإبر.

ترجمت الصورة البلاغية إلى صورة بلاغية أخرى من حقل دلالي مختلف، ومع ذلك كانت الترجمة ناجحة، ويبدو أن تبديل الحقل الدلالي يعقل أكثر من الأساليب الكثيرة الاستخدام كما يوحي المثال التالي.

9. ST. Slicing through the torrid atmosphere like a steel blade (LS, p. 137).

ت. يشق حرارة ذلك الجو كحد السيف.

٣-٦ - قراءات جديدة

10. ST. "... we have several arrangements to discuss". "The wedding? Or the merger?" She asked with chilling sarcasm. He was leaving, staying at a hotel, and it hurt. Just when she believed they were growing closer, he backed off. (LS, p. 139).

ت. إذ إن ثمة تدابير عدة يجب أن نتحدث فيها. «هل عنيت الزفاف أم دمج الشركتين؟» يهكت في فندق... هذا شيء مؤلم. ذلك أنه في الوقت الذي ظنت أن الصلة بينهما توشك على الاتساع، إذ به يتراجع دون أن تدرك السبب.

نلاحظ أن المترجم حافظ على التركيب من حيث القفز في الموضوعات، لأن تلك خاصية هامة من خصائص النوع.

في نهاية هذا الرصد الذي يمكن أن نسميه «نجاحاً»، نستطيع أن نخمن أن المترجم كان واعياً بخصائص النوع الذي يترجمه، وبأهمية هذه الخصائص. ويمكننا أيضاً أن نخمن أن الترجمة الناجحة جاءت عنوية ولم يقصدنا المترجم. وقد زاد الأمر تعقيداً أن المترجم لجأ إلى عدة وسائل للحفاظ على تلك الخصائص. ففي مجال الأفعال متعددة الدلالة نجد أنه وظف اللغة العربية الفصحى بدلاً من اللغة المحكية التي تتطابق بها التخصصيات. ولعل لذلك أسباباً عدة منها أولاً، محاولة الارتضاع بالنوع من خلال اللغة إلى مستوى الأدب الرسمي. وثانياً، استخدام اللغة العربية الفصحى لضمان شريحة قراء أكثر اتساعاً في جميع أقطار الوطن العربي.

٤ - فقد الترجمة: أسباب النجاح والفشل

سواء أكان النجاح والفشل في الترجمة عقوباً أم نتيجة جهد ووعي وتحليل، فإن هذا ينبغي ألا يكون محور نقد الترجمة Translation Assessment. فهذا التحلل المعرفي الذي بدأ، في الأونة

الآخيرة، يشكل جزءاً حيوياً ومهماً من نظرية الترجمة معني أساساً بتحليل أسباب النجاح أو الفشل، وربط ذلك بالممارسات الاجتماعية، والمهنية، والتنصية التي تكثف عملية الترجمة، ومحاولة التفسير مستعاطل من عدة معاور مرتبطة بالثقافة، واللغة، والمعرفة بالنوع، وتأثير الأدب الرسمي، وهذا الفصل بين المحاور المختلفة ضرورة من ضرورات البحث، إذ إن هذه المحاور في الحقيقة تتقاطع وتتشارك وتتداخل، وسأحاول توضيح ذلك من خلال التطبيق على بعض الأمثلة.

يعرف نيومارك Newmark الثقافة بأنها «طريقة حياة وطريقة تطبيقها الخاصة بجماعة لغوية»^(٣١). والثقافة تشمل:

- ١- البيئة Ecology: الحيوانات والنباتات والجو المحلي والجبال والمصايف والثلج... إلخ.
 - ٢- إنتاج المادي الثقافي Material Culture: الطعام والثياب والمنازل ووسائل النقل والاتصال.
 - ٣- الثقافة الاجتماعية Social Culture: العمل والعامة.
 - ٤- المؤسسات، والتقاليد، والأفكار - الفلسفية والاجتماعية والقانونية والدينية والجمالية.
 - ٥- العادات والأعراف Customs and habits: <http://Archived-Gestures>
- لتأخذ الآن هذه العوامل وتدرسها كلاً على حدة في سياق الترجمة التي نحن بمسئولها.

٤-١- الثقافة الاجتماعية

حيث يعد موضوع الجنس (الإيماء به، وعلاقات الحب، ... إلخ) من أهم العناصر ضمن هذه المنظومة.

ST. She wanted to snap. don't touch me! (LS, p. 82).

ت. وأردت أن ترد عليه بعدة

لقد حذفت الجملة الثانية «لا نفسي»، ولعل ذلك بسبب الحساسية الثقافية من قضايا الاختلاط والترب بين الجنسين. ولو راجعنا الترجمة بأكملها، لوجدنا أن معظم الحذف يقع ضمن هذه الخانة، وأن القضايا الجنسية يجري تجنبها، والحذف لا يقتصر على جملة عابرة، ولكنه يتجاوز ذلك أحياناً ليشمل صفحة كاملة أو حتى صفحات. ومن الضروري أن نشير إلى أن المترجم حين يقوم بعملية الحذف، فإنه لا يحاول تغطية الفراغ أو التعميض عنه، ولكنه يتابع الترجمة وكأن شيئاً لم يحدث، مما يؤدي إلى خلل في السرد وانقطاع في تطور الأحداث.

إن الحساسية تجاه الثقافة المستقبلة لا يمكن اتخاذها مبررا لما يمكن تسميته باستراتيجية ترجمة ضعيفة. ومن هذا المنطلق فإن القضايا الجنسية التي تُحذف لا بد من التعويض عنها وفق استراتيجية التعويض Compensation، أي ملء الفراغ بعبارات أو فقرات تناسب الثقافة، وهي الوقت ذاته تناسب النص، كأن نستخدم في المثال السابق عبارة «أشعر عني» بدلا من «ألتفتني». وهذا أقل ما يمكن للمترجم أن يفعله. وفي الحقيقة فإن نظريات الترجمة تعلم المترجم بأن مثل تلك المقولات لا تشكل حساسية للثقافة المحلية، فالتصميم يمسور حياة الآخر، وعلى المترجم ألا يتعامل معه وكأنه خطر على المستقبل. وهي مثل تلك الحالات التي يفضل المترجم فيها عملية الحذف، فإنه يكون قد أخضع الأدب المترجم للمقولات الشريفة للأدب، وهذه من خصائص الأدب الرسمي الذي لا يسمح للأدب الرائج أن يحتل مكانه الصحيح في دائرة الأدب. وهذه المقولة تصدق على المثال التالي أيضا:

ST. He shot at her cynically, getting to his feet, magnificently male, totally unashamed of his nakedness (L.S., p. 98).

الجملة بأكملها حُرِّفت. ففيها بعض المشكلات على مستوى المصطلح كما هي الحال في كلمة Cynically التي تترجم عادة إلى «استهزاء»، والاستهزاء جزء من الغضب الذي يتجاوز الاستهزاء ليُشعل معنى «التشكُّك»، هذه صعوبة استعلائية بحثة. ولكن العنصر الأهم هو المشكلة في مصطلح nakedness الذي يمد من المفردات الاجتماعية. ومرة أخرى يمكننا فهم الأعباء التي دفعت المترجم إلى الابتعاد عن المحظورات. ولكن حين تصبح هذه المحظورات جزءا من تصوير الشخصية، فإن الحذف سيؤدي إلى فقدان جانب مهم من خصائص العمل، لأن تلك الجوانب تؤثر في سلوك الشخصيات، وهي تطور الأحداث، مما لا يمكن إغفالها. ومن الأمثلة الأخرى:

ST. Whenever he came near her, her pulse rate soared. (L.S., p. 84).

الإشارة الجنسية حُرِّفت. ولكننا يجب أن نذكر أن أيديولوجيا هذا النوع من الروايات يصر على وصف المرأة (الأنثى) على أنها مطلق ضعيف، بحاجة إلى الرجل، واعتبارها مفعولا به لا فاعلا. وعبارة Soaring pulse هي إحدى الوسائل الفنية التي توظف لخدمة هذه الأيديولوجيا. وحين تُحذف هذه المقولة فإن المترجم يحذف أو يؤثر في الأيديولوجيا التي يحملها النص، خاصة حين يتكرر الحذف في مواضع كثيرة.

٢-٤-٢-٤ المعتقدات

نحن معليون هنا بالقيم والمعتقدات الغربية التي تتناقض مع المعتقدات الإسلامية.

ST. She downed the remainder of the wine in her glass... (L.S., p. 86)

ت. أفرغت في شجلتها بقية القهوة من الإناء.

الترجمة ، تطويع أم تعريب النص

مفهوم التنبيد حوّل إلى القهوة لوقاسب مع الثقافة الإسلامية، ولعل هذا هو رد فعل المترجم، وهو توجه ينضج من خلال الأمثلة الكثيرة، حيث يحاول المترجم تجنب أي جدل مع القاصين العرب، ومع ذلك، فإن سلوك الشخصيات في المناسبة الاجتماعية الخاصة بالنوع، من العناصر الأساسية التي يجب مراعاتها إن نحن أردنا المحافظة على النوع متماسكا، والاختيارية هي الإبقاء على أجزاء وحذف أو تغيير أجزاء أخرى قد يؤدي إلى تطويع النص له ما يسره للنوع المترجم Domestication، ومن هنا فإن استراتيجية التعريب Foreignization التي طورها Venuti¹⁷ هي الأكثر صلاحية في مثل هذه الحالات، ومن المبدائل غير المرغوبة أن يترك النوع دون ترجمة، نتيجة التوجه الذي ينظر إليه باعتباره ضارا أخلاقيا، أما الاختيارية والعشوائية في التغيير والحذف والقبول فهي بلا شك من الاستراتيجيات الضارة بالنوع.

وبعد كل هذا فإن الفارئ على دراية بأن هذا النوع مترجم وأنه يمثل أسلوب حياة لا بد من المحافظة عليها، فمن المتوقع أن الثقافة الإسلامية ترفض احتساء النبيذ، ولكن الخمر والتبديد يشكلان سلوكا طبعيا في المجتمع الغربي، بالإضافة إلى غنى تلك المصطلحات بالإشارات الثقافية، فمثلا الإشارة إلى التبديد (التبذير الأحمر بشكل خاص) تحمل دلالة الشعور بالحاجة إلى التقارب أو إقامة علاقة، أو ما يشابهه، وقد يكون اسم النبيذ دلالة على غنى الشخصية أو سلطته، وفيما يخص المرأة فإن هذه الالتفاتات تنحصر إلى هزائها ودرجة تحررها، لذلك فإن التعامل مع تلك الحساسيات أو العناصر شديدة الحساسية ثقافيا، لا بد أن يكون واضحا من حيث أهميته في خدمة العمل، ولعل اتباع استراتيجية التعريب تكون أفضل لأنها على ما يبدو الأصلح في مثل هذه المواقف.

ST. And his chosen female companion would not be teenagers-God, how she hated that... (L.S. p.9).

ث. لم إنه بالنسبة إلى النساء لا يمكن أن يختار المرافقات طيعا، لشد ما كانت تكره هذا القلب، كلمة God لم تستخدم هنا للإشارة إلى مفهوم أو معنى ديني، بل من أجل التعجب، وحيث إن ذلك لا يخدم النوع الأدبي فلا بأس من تطويع الكلمة، فهي صيغة تعجب في العربية سنأدي الوظيفة ذاتها، وفي العربية فإن مقولة «يا إلهي» على سبيل المثال تحمل الدلالة نفسها، وكان من الممكن استخدامها، وهذا يقودنا إلى عدم فهم السبب الذي قاد إلى حذف الصيغة، والتفسير الأكثر احتمالا هو الوقوف عند المعنى السطحي، كما يوضح ذلك المثال التالي:

ST. Silently refusing everything-both the heaven and hell (L.S. p.98).

ث. رافضة، هي صمت، كل شيء، رافضة الاثنين العرضيين.

هنا المترجم أخفى heavens and hell ضمن «كل شيء» متجنبيا المصطلحات ذات الدلالات الدينية، ومن الواجب التنبيه هنا إلى الكيفية التي تركت عليها الجملة من ضعف بعد الحذف

غير المبرر وعدم محاولة التعويض. وهذا ما قصدناه سابقا حين تحدثنا عن الحذف وعدم التعويض عما يحذف.

3-2- العزلان والقبائل

وهذا يشمل السلوك المقبول في اللباس والأكل وجوانب الحياة اليومية الأخرى.

ST. Close-fitting black trousers (L.S. p.84).

ت. بنطالا أسود

إن الاختصار على ترجمة لون اللباس دون التعرض لأوصافه المذكورة في النص الأصل، يمكن شرحه من حيث صفات اللباس المختلفة بين الشرق والغرب. ولكن سببها أقوى يمكن استنباطها من خلال التفكير بمقولة «الضيق» خاصة أنها مستخدمة لوصف لباس الرجل حيث تحمل العبارة في طياتها إشارات جنسية وحضارية غير شرقية. فاهتمام الرجل بإبراز جمال جسمه غير مقبول. وهذا المثال يوضح أيضا تقاطع أكثر من عامل في رمز واحد حيث نجد العادات والعين والثقافة كلها حاضرة.

بعض العناصر الخاصة بالثقافة تكون ثابتة، خاصة فيما يتعلق بالأشياء التي تتواجد في ثقافة ما ولا توجد في ثقافة أخرى. وهذا يحدث انفصالا ثقافيا على المترجم أن يعرف كيف يتعامل معه. والمترجم الذي قام بترجمة الرواية لم يكن يقدر على التعامل مع مثل ذلك

الاختلاف. ونجده يفضل الحذف كما في المثال التالي

ST. What felt like pounds of snow (L.S. p.102).

فوحدة القياس (الباوند) حذفت لأن القياس المستخدم غريبا هو الكيلو وليس الباوند. كان بإمكان المترجم التعويض عن تلك الوحدة باستخدام الكيلو أو الطن، والتي ستعطي دلالة مشابهة بدلا من العدول إلى الحذف. والمثال التالي أيضا يوضح كيف أن بعض الثقافات تقيم الأشياء بطرق مختلفة:

ST. Beneath the olive tones of his skin (L.S. p.90-1).

حذفت هذه الجملة أيضا. والجملة تشير إلى بعض الأعراق فالبشرة السمراء (البرتغالية) ذات إرث إيطالي في الغرب، بينما هي ذات إرث سامي في الثقافة الشرقية. نتيجة ارتباطها بالعمل الذين يقضون معظم ساعات عملهم تحت الشمس، وأهل الاحتفاظ بهذا الوصف لا يشود الفارئ إلى فهم مدلولاتها التي تتجاوز حدود لون البشرة لتدل على نمط حياة، كيفية قضاء وقت الراحة، غنى الرجل. أصوله الإيطالية، والدلالة ذات الأهمية الأكبر هنا الالتزام بتقاليد النوع. وصفات الشخصية المندمجة: رجل أسمر وطويل.

2-2- المؤسسات

وهذه تضم المؤسسات الاجتماعية المختلفة مثل المدرسة وأماكن العمل وأماكن الترفيه... إلخ.

ST. Coupled with expensive education at a girls convent school where the nuns

zealous strictness had meant... (L.S, p.12).

ت. هذا كله. إلى جانب ثقافتها التي تلقنتها في مدرسة محافظة تحت إشراف المدرسات القنرات، كان يعني....

لقد جرى استبدال convent school وكلمة nuns بكلمات أكثر مناسبة للثقافة المحلية، إلا جرى تحويل الأولى إلى «مدرسة محافظة» والثانية إلى «محافظات». وبما أن مدارس الراهبات هي من المدارس التي تنتشر في العالم العربي، وبما أن وظيفتها الثقافي يشبه وزن غيرها في الغرب، كان على المترجم أن يحتفظ بتلك الإشارة، خاصة وأنها تؤثر في رسم الشخصية.

من هنا نلاحظ أن المعايير التي تحدد ما يمكن حذفه وما يمكن استبداله أو تغييره يعتمد إلى حد كبير على مدى مساهمة تلك العناصر في تحديد النوع، وبعض العبارات أو الألفاظ التي تبدو هامشية في أحيان كثيرة من الممكن أن تكون مركزية للعمل كما هي الحال في المثال التالي:

ST. polished oak Elizabethan sideboard (L.S, p.86).

حُدِّثَت هذه الجملة، لأن الأثاث القديم وما يحمله من إحصاءات قد يكون ثاثوياً، ولكن الجملة لها أهمية خاصة فيما يتعلق بالثقافة غير الواقعية التي تعبر الأدب الرائج. وكان من الممكن التعويض عن الإيضاح باستخدام مصطلح مثل «المطبخة الفارسية». وهذا ما يسمى بالعدل. ومثل تلك الإستراتيجية كان من الواجب اتباعها في المثال التالي:

ST. She's rapidly approaching her sell-by date, she needed someone to Keep her (L.S, p.134).

ت. كانت تريد رجلاً يزودها بكل ما تريد أو تظن أن لها الحق فيه.
أسلوب التسوق الفوري حُدِّثَ. والأهم من ذلك على الصعيد الأيديولوجي هو النظر إلى المراد باعتبارها سلعة. وكان باستطاعة المترجم استخدام بعض المقولات المتداولة في العربية مثل «طافها فطار الزواج» ليدل على مثل تلك الأيديولوجيا.

4-5- البيئة والمحيط

ST. The green Sardinian dressed-granite slabs (L.S, p. 149).

ت. يحدثان صوتاً منخفضاً على البلاط الأخضر.
جميع الإشارات إلى نوع الرخام والأرضية حُولَت إلى البلاط الأخضر وهو من علامات الترف.

ST. We could lie in the sun all day (L.S, p.137).

هذه الجملة لم تترجم لأسباب بيئية. فالاسترخاء تحت شمس المتوسط الحارقة ليس من العادات الشائعة في الشرق، ولعله من الممارسات غير الممتعة. وهنا تظهر أهمية أخذ مثل هذه العناصر الخاصة ببيئة مختلفة بعين الاعتبار. فالقارئ يقرأ عن تجربة شخصية أخرى، هي

مثل ظروف معيشية وبيئية أخرى قد تختلف عن خبرة القارئ وظروفه. وهذا يعني أن اللجوء إلى الحذف في أغلب الأحيان هو من الاستراتيجيات غير الناجعة دوماً.

يمكننا أن نقول إن العناصر المذكورة سابقاً ضرورية لتشكيل النوع. ونحن يجري تحويلها أو تغييرها أو حذفها طبعاً لنهدد النوع. وفي هذا الجزء، سوف أركز على الجوانب المتعلقة بتصوير شخصية المرأة باعتبارها مطلوقاً ضعيفاً وبحاجة إلى رعاية الرجل. وبينما كانت مناصرات الحركة النسوية من مثل Germaine Greer يمتدنان أن «الحب الرومانسي وتمثله الأدبي ليس إلا شكلاً من أشكال الخيانة، يهدف إلى منع النساء من إدراك التهميش الذي يعشنه، وشعهن من البحث عن وسائل للتخلص من وضع الخضوع في مجتمع مسيطر عليه اجتماعياً»³³. يرى بعض الباحثين أن هذا النوع من الروايات واسع الانتشار بين القراء ليس فقط في المجتمعات الغربية. وإنما في مجتمعات أخرى تختلف ثقافتها عن الثقافة الغربية بسبب حاجة القراء إليها³⁴. فكل عمل رومانسي هو فرصة لممارسة الفهر الشمعوي والمواطف للكتابة في عالم الحياة اليومية. فالأعمال الرومانسية تلعب القارئ فرصة للهروب من الواقع القاسي.

ويشير بايزيس Paines³⁵ عند أسئلة فيما يخص الأسباب التي تجعل ترجمة هذه الروايات مما يشد انتباه المترجمين ويسأل: لماذا يقرأ القارئ الأجنبي رواية رومانسية؟ هل هي الأسباب نفسها التي تجعل القارئ المحلي يقرأها؟ أم أن أحد يجذب القراء الأجانب بسبب الأصل الغريب للعمل؟ وهل يدفع إلى قراءة العمل الرومانسي هو الهروب، الواقعية أو تراجع ما بين هذين؟

بعيداً عن خصوصية كل ثقافة، يبدو أن القراء يستجيبون للتضمينات الجنسية والأيدولوجيات النسوية والذكورية داخل المجتمعات بالطريقة نفسها. قوة الأنواع الشابة لا تزال آتية من قدرتها على التعبير عن التراكيب الاجتماعية (المؤسسية) الخاصة بموقع المرأة والرجل، بغض النظر عن خصوصية المجتمع. وهذه التراكيب المؤسسية تأخذ صيغة مختلفة، ووجهها محلياً خاصاً بكل جماعة. وكما أشار بايزيس Paines فإن القارئ يمكن أن يكون متجذباً لتمازج الثقافة الأجلو- سالكسونية المتميزة بكم أوفر من الحريات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الخاصة بالمرأة³⁶.

ومن القضايا التي تلفت انتباه الباحثين في روايات ملز أند بون أنه وعلى الرغم من سعة انتشارها بين القارئات النساء، إلا أن النوع يصور المرأة مطلوقاً ضعيفاً، مما يشير التناقض وربما المعشاة. فالروايات تتحرك حول مفهوم عدم الأطمئنان: البطلة لا تثق في قدرتها على ثقت انتباه البطلة فقط، وإنما تخاف أن تكون موضع سخرية³⁷. لذلك على المترجم أن يحافظ على العبارات والأساليب التي تساهم في إظهار ذلك الضعف مثل-

ST. Her thighs firmly anchored by the power of his (L.S. p.8).

الترجمة، أسلوب أدبي أم أسلوب أدبي

حذفت هذه الجملة لأسباب ثقافية قد تكون متعلقة بدلالة كلمة *thrust*. ولكن هذا المثال يوضح علاقات القوة المعبرة عن أيديولوجيا ملز أند بون، وكان من الواجب الاحتفاظ بها. هذا يعكس عدم تقدير المترجم لخصائص ذلك النوع، وبالتالي عدم الإبقاء عليها في أثناء الترجمة. أو أنه يعرف النوع وأيديولوجيته، ولكنه يعاني ضغطة ثقافية حين يتعلق الأمر بأعضاء المرأة. ولعل الرؤية ذاتها تنطبق على الجملة التالية التي حذفت أيضا:

ST. Hard him... as her shoulders thrust her away (LS, P.8).

والحذف لا يقتصر على الجملة، وإنما يشمل فقرات كاملة كما هي الحال في المثال التالي ودون ميرز. وهي فقرة تصرح باعتماد النساء على الرجال وحاجتهن إلى الحماية، وهذا أسلوبي في روايات ملز أند بون.

ST. One way or another, she was going to make their marriage work, earn his respect and love as she hadn't the strength of will necessary to cut him totally out of her life (LS, p. 128).

الفقرة التالية ذات دلالة تكثف من موقع الرجل بالمقارنة مع موقع المرأة ومع ذلك حذفت.

ST. If she couldn't... without Rossi **looking at her as if he were privately measuring her** for a pair of cement boots, then she might as well give up all her hope of a partnership of equals and take a crash course in how to be a doormat (LS, p.134-5).

الجملة التالية حذفت على الرغم من إشارتها إلى ضعف المرأة واعتمادها على الرجل.

ST. If she screamed loudly enough to alert Carlo, he would come to her rescue (LS, p. 135).

باختصار فإن هذا الحذف غير المبرر خطير جدا، فهذه العمل لعمل كوساقل تؤكد أيديولوجيا معينة. ويمكننا أن نستنتج أن المترجم لم يقدّر دور هذه الفقرات التي تعد من مكونات الخطاب.

٢-٦ الأدب الأدبي

يهتم هذا الجزء بتوضيح دور المترجم في الارتقاء بالأدب الراجح إلى مستوى قريب مما يشار إليه بالأدب الرفيع أو الرسمي وأحيانا المركزي. ليكون النوع المترجم أكثر قبولا، ولعل الحذف الذي لاحظناه أعلاه مرتبط بهذا الهدف أيضا. على سبيل المثال:

ST. As if though a blanket of icy mist (LS, p. 93).

ت. وسمعتة يقول وكأته يتكلم من وراء حجاب.

إن تمييز «من وراء حجاب» بمحمولة الثقافية الدينية، وأسلوبه الرفيع، يوقف هنا كي يستعيد المترجم على انتباه القارئ من خلال استخدام تعبيرات جاهزة، *Cliches*.

ST. He was a fever in her blood, a Wildness that could never be tamed. He was her love, her mate now and for always. (LS, p. 134).

ت. إنه حينها رفيق صبرها الآن وإلى الأبد.

حذلت الجملة الأولى والثانية بسبب المفاهيم الثقافية على الأغلب، وجملة الآن وإلى الأبد من التمييزات الجاهزة لغويا هي العربية، وبالتالي فهي تقع في حيز الرسمية. أما مقولة now and always فهي من المقولات غير الجاهزة، وبالتالي غير الرسمية. وتختلف عن مقولة Now and for ever المعادلة من حيث الجاهزية والرسمية للمقولة التي استخدمها المترجم. والجملة الأم تهدف بالتزياعها عن الاستخدام الجاهز إلى لغت انتهاء القارئ، وحين يغل المترجم دور هذه الجملة وأمثالها في خدمة النص، فإنه ينقل اللغة من مستواها المقصود (غير جاهز) إلى مستوى رسمي، مما يؤدي إلى رفع مستوى النوع في السياق الثقافي. ولكنه يؤثر في خصائص النوع ويغنيها.

ST. Words pierced... like the blade of a knife (LS, p. 157).

ت. كطعنة نجلاء في الصميم.

في هذا المثال أيضا نجد محاولة المترجم لارتفاع بالاستوى القوي إلى درجة كبيرة من الرسمية من خلال طعنة نجلاء، التي لا تناسب خصائص هذا النوع من الروايات. كما ذكرنا سابقا. روايات ملز أند بون توفت لغة غريبة من اللغة المحكية، التي لا تلجأ إلى هذه الدرجة العالية من الرسمية، ومخاطر تكرار هذه الاستواحية بفكر القارئ إذا ما اعتبرنا الترجمة إحدى الوسائل الرئيسة في نقل الأنواع الأدبية بين الثقافات المختلفة. فالمترجم هنا يعمل النص المترجم (النوع) ما لا يحتله النص الأصل. ويضل القارئ الذي يقدم له العمل. إضافة إلى ذلك فإن هذا النوع يقصد إلى التسلية والترفيه، ولذلك يعمد إلى استخدام لغة شائعة وكثيرة الاستخدام. أما حين يقدم المترجم ألفاظا من العربية غير المستخدمة، كما في المثال الثاني، فإنه يخرج على خصائص النوع. فالمترجم يستخدم لغة «تخرج» الذي لا يناسب السياق أولا، ولا يناسب النوع ثانيا.

ST. Grinily, she paced her bedroom floor (LS, P. 101).

ت. انحلت تخرج أرضي غرفتها.

وهذا لا يعني أن لغة هذه الروايات لا تحتمل الأساليب البلاغية، ولكن مثل هذه الأدوات قليلة نسبيا. ولعل هذا يعود إلى قلة استخدام اللغة المجازية في الوقوف الحياتية اليومية. كما في المثال التالي:

ST. He stole away her breath not to mention her heart (LS, p.2).

ت. فقد سلب قلبها.

فهذا التعبير على الرغم من كونه بلاغيا يناسب الجملة الترجمة أولا، والوقوف المستخدم فيه ثانيا. فلا ضرر في توظيفه. خاصة أنه يستخدم في الحديث اليومي أيضا.

0- الدخلة

من هذه العينة المختارة نجد أن المترجم لم يحافظ على خصائص النوع دائما، لأسباب تتعلق بالضغط الثقافي والتغريب المحلية. والنوع الغربي بصورته الأم يعتمد اعتمادا رئيسيا على هذه التقاليد المتبعة من قبل الكتاب. والمتوقعة من قبل القارئ، ولكن المترجم يتبع استراتيجية «تطبيع النص» Domestication حيث يحذف كل ما له علاقة بالخلافات الثقافية بشكل عام، سواء كانت لغوية أو دينية أو اجتماعية. والأهم من كل ذلك أن المترجم يحاول من خلال ترجمته اتباع نمط كتابي (روائي) معترف به، وهو ما يشار إليه بالرسمي The Canon.

وبما أن للمترجم حرية اتباع استراتيجية التغريب Foreignization أو استراتيجية التطبيع حين ترتبط الترجمة بنوع متقن في سياقه الأصلي، فإن من واجب المترجم، كما نعتقد، أن يتبع الاستراتيجية الأولى. فهذا النوع من الروايات هو نوع غربي يعكس نمط حياة غربية. وإن كان القارئ يريد قراءة هذه الروايات فمن حقه أن يحصل على النوع مترجما دون تحريف أو تغيير. أما استراتيجية التطبيع فإنها تلغي خصوصية هذا النوع، ونمط الحياة التي يعكسها، بالإضافة إلى منع النوع من التطور في **السياق الثقافي الجديد**. نظرا إلى فرض معايير مقبولة مسبقا عليه، وعدم السماح له بالتغيير عن خصوصيته.

من هنا فإن المترجم عليه أولا أن يحدد مميزات وخصائص النوع ومن ثم فإن من واجبه أن يحافظ على تلك المميزات ليحافظ على **موقع النوع**. فهدف المترجم هو المحافظة على التأثير الذي يتركه النص في القارئ، وأن يعيد صياغة الصور والوقع الصوتي والأسلوبی Tone كما هي في النص الأم. ولعل أهم الخطوات التي سقطت فيها هذه الترجمة هي:

1- الخروج على سجل النص الأم في عدة مواضع. على سبيل المثال: كان النص المترجم أكثر رسمية من النص الأم.

2- الهدف من النص أيضا جرى الخروج عليه. فبينما كان النص الأصلي يهدف إلى التسلية وخلق عالم خال من النص العربي مهتما بالحكاية والواقع الكلاسيكي.

3- التناهي (نتيجة التركيب الجاهزة) لمأليا ما يظن الهدف ويجبر القارئ على التفكير في قضايا لم يستهدفها النص الأم.

هوامش البحث

1 استخدمت مصطلح «تطويع» المقصد به جعل النص المترجم يتفق لغوياً وإيديولوجياً واسطوياً مع المعايير المقبولة في السياق الثقافي المحلي الذي ترجم إليه. واعتقد أن مصطلح «تطويع» يمكن أن يكون مفيداً. مصطلح Domestication الإنجليزي الذي يذكر دائماً في مجال استراتيجيات الترجمة. ويقابل مصطلح التطويع مصطلح التحويل Foreignization الذي يعني نقل النص بمكوناته المختلفة، سواء اللغوية أم لم يتفق مع الثقافة المحلية.

2 الأدب الرائج Popular Literature وهي مقابلته الأدب الرسمي Canon من الناحية التي سيطرت الدارسون، وجعلتهم يحاولون التوصل إلى الأسباب التي أدت إلى الفصل بينهما. ثم الإعلاء من القيمة الفنية للنوع الثاني (الرسمي) والتقليل من قيمة الأول (الرائج). وقد توصل عدد من الدراسات إلى أن هذا الفصل كان نتيجة الصراعات السياسية والثقافية والاقتصادية في المجتمعات المختلفة. وقد لعبت التحولات التي مرت بها المجتمعات أيضاً دوراً في ذلك الفصل. وكان الرعاية ومحافظة المؤسسات الثقافية والأجنبية دور في الإبقاء على هذا الفصل كي تحافظ على القيم الثقافية الرسمية المقبولة. من هذا فقد استمر تهميش ما يسمى بالأدب الرائج على منتصف القرن العشرين، حيث ظهر عدد من الدراسات التي أولت الأدب الرائج اهتمامها، وبدأت بتغيير النظرة الدونية التي لازمت هذا النوع. يمكن مراجعة الدراسات التالية حول هذا الموضوع:

Ashly, B. (1997), Reading Popular Narrative: A source Book, Leicester; Leicester University Press; Fiedler, L. (1973), "Towards A Definition of Popular Literature", in Dickey, C. (ed.), (1975) Superculture: American Popular Culture and Europe, Bowling Green, Ohio: Bowling Green University Press; Nash, W. (1990), Language in Popular Fiction, London: Routledge.

عرف عالمي السجل بأنه: «مجموعة من العناوين المناسبة لفرض لغوي معين من حيث الألفاظ والتراكيب».

3 Halliday, M.A.K., (1978), "Sociolinguistic Aspects of Mathematical Education", and "Language as Social Semiotic" reprinted in Language as social semiotic, London: Edward Arnold, pp. 195, 111.

المراجع السابق.

4 Nash, W. (1990), Language In Popular Fiction, London: Routledge, p.2-3.

5 Yule, G.G. (1996), Pragmatics, Oxford: Oxford University Press, p. 3.

6 Austin, J. (1962) How to Do Things with Words, Oxford: Oxford University Press; Davis, S. (ed.), (1991), Pragmatics: A Reader, Oxford: Oxford University Press; Leech, G. (1983), Principles of Pragmatics, London: Longman.

انظر:

7 Austin, J. (1962) How to Do Things with Words.

انظر:

8 Searle, J. R. (1969), Speech Acts, Cambridge: Cambridge University Press.

- ذكر فلان دايك هذه التصنيفات في كتابه :
 10 Van Dijk, T. (1977), *Text and Context: Exploring in the Semantics and Pragmatics of Discourse*. London: Longman.
- وقد أدرجهم هذا القادر القلمي الكتاب تحت اسم: النص والسميات: استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي. (٢٠٠٠)، المغرب: أفريقيا الشرق. وأدرجهم أنواع Speech acts تحت مصنفات مختلفة. انظر: ص٣٧٦.
- 11 انظر.
- Yule, G. (1996), *Pragmatics*, Oxford: Oxford University Press, p.48.
- 12 انظر المرجع السابق، ص٤٩.
- 13 السابق، ص٤٩.
- 14 Crice, P. (1975) "Logic and Conversation", in Cole, P. & Morgan, J. L. (eds) *Syntax and Semantics, Volume 3, Speech Acts*, New York: Academic Press, pp.41-58.
- 15 الأعمال اُصْدية الدلالة Core Verbs هي التي تعمل إيعاء واحدا ولا تعتمد دايولتها على طرح. أما الأعمال متعددة الدلالة Non-Core Verbs فهي التي تقدم إيعاءات متعددة وتعمل دايولات مختلفة على طرح.
- 16 انظر.
- Saussure, F. (1915), *Course in General Linguistics*, trans. Baskin, W. (1959), New York: The Philosophical Library, Inc., p.106. Fok, U. (1976), *A Theory of Semiotics*, Bloomington and London: Indiana University Press, pp. 9-14;
- Barthes, R. (1967), *Elements of Semiology*, trans. Lavers, A. and Smith, C., London: Cape, pp. 25-30.
- Hatim, B. & Mason, I. (1997) *The Translator as A Communicator*, London: Routledge, pp. 18-20.
- Kristeva, J. (1986), "Word, Dialogue and Novel", in Moi, T. (ed.), *The Kristeva Reader*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 34-61; Bachtin, M. (1986), *Speech Genres and Other Late Essays*, Emerson, C. and Holquist, c. (eds.), trans. McGee, V. W., Austin: University of Texas Press.
- Swales, J.M. (1990) *Genre Analysis: English in Academic and Research Settings*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 58.
- Halliday, M. A. K. (1978), *Language as Social Semiotic*, London: Edward Arnold pp. 38, 111.
- Kress, G. (1982) *Learning to Write*, London: Routledge & Kegan Paul, pp. 123-4.
- Kress, G. *Learning to Write*, p. 90.
- Carter, R. and Nash, W. (1990), *Language: A Guide to Styles of English Writing*, Oxford: Blackwell, p. 99.

- Batsleer, J. (1981) "Pulp in the Pink", in Ashley, B. (ed.), (1997), *Reading Popular Narratives*, Leicester: Leicester University Press, p. 219. 94
- Batsleer, J. "Pulp in the pink" p. 220. 95
- Margolies, D. (1983), "Guilt without Sex", *Red Letters* 14, 5-13, p.7. 96
- Treacher, A. (1988), "What is Life Without My Love: Desire and Romantic Fiction", in Radstone, S. (ed.) (1988), *Sweet Dreams: Sexuality, Gender and Popular Fiction*, London: Lawrence & Wishart, p. 80. 97
- Ashley, B. (1989) *Reading Popular Narrative: A Source Book*, Leicester: Leicester University Press, p. 116. 98
- جميع القصص المكتوبة بالإنجليزية مأخوذة من رواية 99
Legacy Of Shame by Diana Hamilton, published in 1903, Great Britain: Mills & Boon.
والتي أرمز لها بالترقيم (L.S.)، وبجانبها رقم الصفحة.
- المترجم (بت) يرمز إلى النسبة المترجمة، والتي قامت بها المترجم دونائي ضمن سلسلة ميرور، مؤسسة 100
النحاس، بيروت، ١٩٩٥. وترجمت الرواية تحت اسم سلسلة المذكرات.
- Newmark, P. (1988) *A Textbook of Translation*, London: Prentice Hall, p. 103. 101
- Venuti, L. (1995) *The Translator's Invisibility*, London: Routledge. 102
- Cited in Batsleer, J. (1981), "Pulp in the Pink", in Ashley, B. (1997), *Reading Popular Narratives*, p. 218. 103
- Margolies, D. (1983) "Mills & Boon: Guilt without Sex", *Red Letters* 14, 5-13, p. 12. 104
- Palais, G. (1998) "Category Romances-Translation, Realism and Myth", *The Translator*, Volume 4, p. 1. 105
- Ibid, p. 18. 106
- Margolies, D. "Mills & Boon: Guilt without Sex", p. 11. 107

الفكر النقدي العربي وفكره تحوير الأصول

د. كريم أبو حلاوة (*)

انفرد التراث العربي عن سواه من التقنيات التي شغلت الفكر العربي المعاصر، طيلة النصف الثاني من القرن العشرين، بتشكيلين يؤرخ اهتمام مركزي استقطبت في معركة امتلاك التراث، ومن ثم فهمه وتأويله وتوظيفه. التيارات الفكرية الرئيسية السلفية منها والحداثية.

وجاء التفكير في التراث من حيث كونه رأسمالاً وحياً ودائرة جمعية للأمة، لا تتميز مرجعيته، وإعادة بناء وعيًا به غير دراسة بالاستعانة بالناهج النقدية فحسب، كما يعتقد المهتمون بالأطلاع على ما خلفه الأجداد ومعرفة قيمته الحقيقية وإمكان الاستفادة منه، بل من أجل امتلاك ذلك الرأسمال الرمزي واحتكار التعبير عنه والنطق باسمه لتحقيق أهداف وشايات غير معرفية وفكرية (أيديولوجية وسياسية) بالرافع من توسل أدوات المعرفة وأساليبها.

وأبعد من ذلك، يدرك معظم الذين جمعهم معركة التراث، على اختلاف انتمائاتهم وتباين غاياتهم، أنه لا قيمة لفهم التراث واستيعاب تراثه الفكري وعنه الحضاري بمعزل عن أسئلة الحاضر ووراثاته. لأن الخلاف ليس من أجل التراث بل الخلاف على التراث من أجل الحاضر، فالتنصير في معركة تأويل التراث واحتكار تمثله هو الأوفر على امتلاك الحاضر. لهذا السبب التوجيه بمشقة «عباد الإله بالتأويل»، أن التقنية في جوهرها هي «معركة تأويل الحاضر وامتلاكه واحتكار صوغه»⁽¹⁾. وذلك بهدف السيطرة عليه بالاستعانة بما يمكن أن يقدمه التراث من معطيات أيديولوجية أو أفكار تعبوية، أو بما يقوم به من وظائف رمزية واجتماعية تفسر مجتمعة الطلب المتزايد على الدراسات التراثية.

(*) قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية - جامعة تشرين - الجمهورية العربية السورية.

الفكر النخبوي العربي وفكرة تعريب الأسئلة

وليس فيما سبق أي إيماء أو محاولة للتقليل من شأن المقاربات المختلفة للتراث، فالتقصود هو توصيف تلك المقاربات لتوضيح الفروق غير الشكفية فيما بينها سواء من حيث أدواتها وأساليبها في تناول المسألة التراثية، أو من حيث غاياتها وأهدافها المعلنة والمستترة، فالمقاربة الأيديولوجية تختلف جوهرياً عن المقاربة الإيستمولوجية بمقدار اختلاف الاثنين عن المقاربة السوسيولوجية، وليس من الصعب اكتشاف مفكرين سلفيين وحادثيين، في مستوى التعاطي مع التراث، داخل كل واحد من أشكال التناول السابقة.

نصوب الأسئلة

إذا كانت الأسئلة الطاعنة تقضي بالضرورة إلى إجابات خاطئة، حتى لو كان الجواب صحيحاً عن السؤال الطاعن من الناحية المنطقية، فسرعان ما تكتسب مسألة طرح الأسئلة المناسية والجوهرية لتتصل بالموضوع الذي يتجاوز التراث، لتكتسب أهمية استثنائية لارتباطها بمتجربة وعلمية التناول المطلوب عند التعامل مع قضايا متعددة الأبعاد والمستويات، علاوة على كونها شديدة الحساسية والتعقيد كقضايا التراث، والنهضة، والعقل العربي، والحداثة، وسواها.

من بين الأسئلة العديدة على الأسئلة الطاعنة التي يمكن الاستشهاد بها، والتي تتكاثر في الكتابات النقدية العربية الحديثة، ليجعل التوقف عند بعض المداخل الدالة على شاكلة، هل تكمن المشكلة في المصطلحات والمفاهيم النقدية المتكاثرة التي يستعملها الحداثيون العرب؟ ثم كيف يمكن أن نتخلص من الشعور بالنقص والذونية إزاء الغربية؟ وهل تشكل الترجمة بكل ما يمكن أن تنطوي عليه من ثغرات وهيوب لب المشكلة؟ وهل تمسب الدعوة إلى إجراء قطيعة صريحة مع التراث عتبة في طريق التعرف عليه؟ وأخيراً هل يملك العرب نظرية نقدية متكاملة في البلاغة على ما يرى، عبدالمعز حمودة، في كتابه الأخير «المرآة المقعرة»؟¹

بينما نعتقد أن الأسئلة الحقيقية أعمق وأبعد من تلك الأسئلة الزائفة بكثير ومنها: هل يمكن إنتاج نظرية نقدية عربية في الأدب والفلسفة والفكر من دون الاستعانة بالاتجاهات والمدارس النقدية المعاصرة؟ ثم هل يتحدد موقع الأمم في العالم المعيش طبقاً لما تملكه من نظريات في التراث، وحتى طبقاً لما قدمته للحضارة الإنسانية في ماضيها، أم أن موقعها يتشكل وفقاً لما تنتجه في مجالات العلم والأدب والثقافة والتكنولوجيا؟ أي في درجة امتلاكها لعناصر وأسباب القوة المختلفة العملية والنظرية والاستحوالات النقدي عليها؟

وهل يعني مفهوم «القطيعة المعرفية» Epistemological Break مع التراث النقدي العربي، سواء في نظرية البلاغة أو في مجالات الفكر الفلسفي والفقه والعمارة البشري، إهمال هذا التراث أو الشكر له، أو حتى اعتباره من أسباب التخلف على ما يفهم، حمودة، في استنكار الدعوة إلى إجراء قطيعة مع التراث؟²

ثم ما الذي يبقى من الفكر العربي المعاصر، إذا حذفنا منه الدراسات النقدية التي أحصلت الاستفادة من المناهج الحديثة، وظللتها في فهم وتحليل التراث العربي والعقل العربي والفكر الإسلامي وقضايا الامتداد والاندماج العربي والمجتمع العربي والنهضة، والتي تعود إلى محمد عابد الجابري ومحمد أركون وهشام شرابي وحليم بركات وإدوارد سعيد وقائمة للرئيسي وعبدالله الغداسي ومحمد جابر الأنصاري وهشام جعيط وعلي حرب وطبيب تيزيني وجابر عصفور وبرهان غليون وغيرهم؟ هائلاسم المشترك بين الدراسات السابقة، على رغم كل ما تطوّر عليه من اختلافات، هو امتلاك المناهج والأدوات النقدية الحديثة في الفلسفة وعلم الاجتماع والدراسات اللغوية ومحاولة تطبيقها على الثقافة العربية، وذلك بعد فترة طويلة انشغل فيها الفكر العربي الحديث بالنقد الشكلي والبلاغي والأيدولوجي المباشر.

وقبل محاولة الإجابة عن الأسئلة السابقة مير استحضار أبرز الإسهامات العربية المعاصرة في مجال النقد الفكري والأدبي، منحاول إيضاح بعض الاتباسات المنهجية المتمثلة بالمناهج ومدلولاتها كمنهيم القطعة المعرفية، وتحديث العقل العربي، وظائف الفكر النقدي، وسواها.

إذا لا يعني مفهوم القطعة المعرفية مع التراث النقدي العربي، سواء في نظرية البلاغة أو في ما أجزء الفكر الفلسفي والمنطوق، إهمال هذا التراث أو التكرار له، ولا حتى الموازنة على اعتباره من أسباب التخلف، بل يعني أن التفكير المنهجية والنقدية في النظرية التراثية العربية، قد أصبحت متخلفة في نظريات النقد الحديث وأن الإسراع على العودة إليها مجتمة- أي بصيغها ومخاطبتها- يتجاهل أن القطعة المعرفية تعني استخدام التقدم المعرفي انطلاقا من الأسس والبيادئ نفسها وتؤكد على ضرورة استبدالها بعبادئ وأسس جديدة، تشكل من وجهة النظر الإستمولوجية العناصر المكونة للنموذج الإرشادي، فحسب «توماس كون» يصعب تفسير الثورات العلمية المتلاحقة من دون تغيير نظرتنا إلى تاريخ العلم، فلا نراء وعاء لأحداث متتابعة زمنيا ومن ثم تراكميا، فالصورة المقترحة هي التمايز والقطعة بين مرحلتين من تطور العلم داخل إطار حاكم يشكل نموذجا إرشاديا قوامه شبكة محكمة من الالتزامات المعرفية والمنهجية لتظهر معه ونسبته صورة الواقع ومعايير الرضخ والقبول، وعندما تستند إمكانات التطوير انطلاقا من الأسس والمعايير نفسها يبدأ الهيكل النظري والرجعي للقواعد بالتغير فيستبدل بنموذج إرشادي نموذجا آخر أقدر على معالجة الثغرات والنواقص والميوب التي لم يتمكن سابقه من معالجتها، وتولد نظريات جديدة إما على نحو تدريجي متسلسل وتراكمي أو على شكل انقطاع وانقلاب طقروي يوظف إمكانات أفضل للإجابة عن الأسئلة المتواعدة أو المعلقة¹¹، وتاريخ الفكر مليء بالأسئلة عن القطاعات المعرفية في الفلسفة والفيزياء والرياضيات والفلك وغيرها. فالقطعة المعرفية التي أجراها «اينشتاين» مع فيزياء

الفكر التقدم العربي وفكرة أصولية

«نيوتن» يعني التغلب على العوائل المعرفية التي كرسها التصور النيوتني للعالم والتجاوز مع تضمين جميع القوانين والمبادئ الصالحة عند نيوتن في نظرية النسبية.

ولم يخطر ببال أحد قط أن يعترض على هذه القطيعة الحاسمة انتصارا لنيوتن أو ثقافته أو بلده وأن يعارض كشوف «إنشتاين» المثيرة لهذا السبب.

هكذا يتضح أن القطيعة المعرفية إجراء منهجي لا غنى عنه عندما يستند التقدم انطلاقا من أسس ومبادئ قديمة، وهو ما يعني استبدالها وتضمين ما بقي صالحا منها في النظرية الجديدة التي توسع قناتها التفسيرية وثبت أنها أقدر على حل المشكلات والأسئلة التي بقيت دون جواب. وذلك بغض النظر عن منشأ هذه الأفكار أو القواعد ما دامت هي السبيل لفتح آفاق جديدة للتطور.

ويطابق النقد التفكيكي على ما أنتجه «حمودة» من دراسات ونصوص يتضح أن ما قام به وما كتبه فعلا يعود في معظمه إلى النظريات الغربية الأساسية (البنيوية - التفكيكية - السيمولوجيا - التناولية) وذلك على الرغم من دعوته الصريحة إلى عدم الانجرار وراء الفكر الغربي. وتأكيد التحدث على ضرورة عدم إهمال التراث العربي، بينما يعود جزء يسير من إنتاجه إلى إحياء النظرية العربية في البلاغة والنقد كما فعل في كتابه الأخير (الغراب المضمرة)، وهو ما يعني أن التركيز والأولوية يعطيان لما يقوم به الباحث والفكر لا إلى ما يطله وينادي به، وخصوصا إذا كان هناك تقارب وأصبح بين التطلعات المرفوعة والممارسات المطبقة كما في حالة حمودة.

<http://archive.org/details/Sakhras.com>

لكن هذا لا يقلل من إنجاز الرجل ومن سعة العديد من الملاحظات والتأخذ التي سجلها على الكيفية التي أبهر فيها الفكر العربي في محاولته التقليد واستسحاق أساليب ومناهج وخبرات الفكر الغربي رغم الفوارق في درجة تطور المجتمعين اللذين أنتجا هذه الأفكار واختلافهما في المهام والتحديات والأنواع التي تستخدم في كل منهما لمواجهةها وترتيب أولوياتها وفقا للمعسوسات الثقافية والحضارية ودرجة إلحاحها المختلفة في المجتمعين المذكورين.

نقد نقدية

والأسئلة التي تواجه هذا التمتع من النقد هي: هل كان من الممكن أحمد عابد الجابري مثلا إنجاز ثلاثية (تكوين العقل العربي - ونية العقل العربي، والعقل السياسي العربي) في نقد العقل العربي على

التحو الذي قام به دون أن يستعين في قراءته بمنهج التحليل الإستمولوجي فاجات منهجرة من القراءات الموجهة للتراث من استشرافية وسلفية وبيسارية والتي كانت محملة بشحنة أيديولوجية كثيفة خجبت الكثير من جوانب التراث. ولم نر فيه إلا ما تريد هي اكتشافه وإثباته. علاوة على أن المعالجة الإستمولوجية قد انتهت له إمكان النظر لا في ما ينتجه

الفكر من آراء وتصورات ومذاهب، بل في البحث عن أصول التفكير ومسايرته وأدواته، والاعتماد بتحليل الأفكار والأساليب والأدوات التي يستعملها العقل في إنتاج مفارقه^(٢). لكن ذلك لا يعني أن التحليل النقدي المعرفي لمكونات الثقافة العربية والعقل العربي قد جاء مكتسلاً، بل على العكس، فهو، ككل فراءة منتجة، قد حل من المشكلات والأسئلة بقدر ما أثار من التحفظات من خلال تركه الكثير من المناطق والمساومات داخل الثقافة العربية في موضع الغمّة وفي إطار اللامفكر فيه.

ومثالنا على ذلك موقع التصوّف والمعرفة المرفهانية في الثقافة العربية وموقف الجابري منها. ففي سياق تجاوزه للتصنيف التقليدي لطروب المعرفة في الثقافة العربية القائم على تقسيمها إلى علوم نقلية وأخرى عقلية، أو إلى علوم أصيلة وأخرى دخيلة، اعتمد الجابري تصنيفاً آخر يقوم على أساس البنية الداخلية للعلم. وصنف علوم الثقافة العربية إلى ثلاث مجموعات: علوم البهتان من نحو وفقه وكلام وبلاغة، يؤسسها نظام معرفي واحد يعتمد قياس الغائب على الشاهد، وهي علوم مارس فيها العقل العربي ابتداعه. وعلوم البهتان من منطق ورياضيات وطبائفيات والبيات وميتافيزيقيا، ويؤسسها نظام معرفي يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي. أما المجموعة الثالثة فهي علوم المرفهات من تصوّف وفكر ضمني وتفسير باطني وفلسفة إشراقية وكيمياء وعلوم ومفاهيم الجابري إليها علم النجوم والسحر والطلسمات والتنجيم ويؤسسها نظام معرفي يقوم على التكيف والوسال والتجاذب والتدافع وقد سماها «العقل المستقبل»^(٣) <http://Archivebeta.Sakhr.it.com>

وإذا كان للتصنيف السابق الكثير من المحاسن والمزايا من ناحية التحليلية، فإن أهم نواقصه أنه استبعد التصوف والكثير من الاجتهادات الدينية والفلسفية لمؤلفين عظام أمثال ابن عربي والحلاج والمصراوي وابن سينا والنفري، أي أنه استبعد فكرة فكرية كاملة من العقل العربي وهي التصوف. والسبب الأساسي الذي أوقع الجابري في الخطأ السابق هو اتخاذ عقلانية أرسطو مقياساً للفكر، فما وافق أرسطو عقلاني أما ما خالفه فهو لا عقلاني. في حين يكشف النظر إلى الفكر الصوفي بعين التصوفة أنفسهم أو حتى بعين هيدجر وهغل عن عقلانية مدهشة ومركبة وتطويع على توسيع لعن العقل بالخطوات على الاختلاف والمفاودة. فالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي هو صاحب أول نظرية للخيال في التاريخ^(٤) وصاحب نظرية وحدة الوجود.

أما القول بأن التراث الصوفي ذو نفع كبير للنقد الأدبي فتعطله اعتبارات عديدة، وفي أبرزها الاعتبارات الأربعة التالية: الأول غلبة التصوفة بقله النفس وحرصهم على استبعاد ماهيتها واستبعاد مكوناتها، فالصوفية هي الأفضل على تزويد الناقد الأدبي بهذه المعرفة التأسوسية. والاعتبار الثاني هو أن أهل التصوف هم أهل التنوّق بالمتياز، فقد كان شعاعهم

الفكر التقدمي العربي وفكره الجديد الأسبق

من ذلك عرفاء، ولهذا فهم قادرون على تنمية ذوق الثراء بعامة، والناقد الأدبي بخاصة الذي هو أخرج من غيرهم إلى الذوق الناضج للرفق.

أما الاعتبار الثالث فهو التراثية الخاصة للغة عند المتصوفة، فهم يتذوقون اللغة ويستمدون منها وينفقهونها قلها حديسيا قادرا على استيعاب روحها بالدرجة الأولى، في حين يتصل الاعتبار الرابع بإيمان الصوفية بأن العالم سر ينبغي التقطن له والفحص في أعماقه ابتغاء البلوغ إلى قهواء، وهو ما يجعل الناقد الأدبي أقدر على معرفة مضمرات التصوف واستيعاب خفاياها وتأويل مقاصدها الضمنية.

فهل يعقل أن نتجاهل كل ما سبق ونوافق مع الجابري على القول بأن كل ما أنتجه ابن عربي ليس سوى نتاج يعقل «اللامعقول» الرافض على الإسلام من التشاؤمات والميلانات السابقة؟⁴⁷

يبدو لي أن المطلوب منا هو استكشاف عقلانيتنا كي نجد تعريف العقل بدلا من محاكاة عقلانيتنا من خلال سواها، خصوصا أن أدبيات ما بعد الحداثة قد كشفت عن العديد من الضعائيات والطاقات التي أهملها العقل باسم عقلانية حضرية واستيعابية استند إليها الجابري في تصنيفه السابق، وتم اليوم تجاوزها نحو توسيع صلاحيات النشاط العقلي لتشمل الأحاسيس والعواطف والرضيات الدفينة التي يمكن تحليلها على أساس هذا الفهم الموسع للعقلانية.

لا تشكل دراسات محمد غابري الجابري - رغم الانتماءات المعقدة والصعوبة التي يمكن أن توجع إليها - مثالا وحيدا حول إمكان الاستفادة من المناهج الحديثة في قراءة الفكر العربي من دون الوقوع في إصار الارتباك لقولات وأفكار الحداثة في سيئتها الغربية، على ما يحسن عبدالمعز حمودة، فهناك نماذج ومساهمات عديدة لفكرين عرب ومن هؤلاء: محمد أركون، طيم بركات، هشام شرابي، نصر حامد أبو زيد، إدوارد سعيد، عبدالله الفدازي، علي حرب، جابر عصفور، أحمد أبو زيد، ومحمد جابر الأنصاري وغيرهم.

وقبل التعرف على نموذج آخر للقراءة المثالية في الفكر العربي المعاصر، تجدر الإشارة إلى أن كتابات لفكرين العرب المضار إليهم تشكل أهم إنجاز فكري عربي في النصف الثاني من القرن العشرين، في مجالات التراث وعلم الاجتماع والنقد الأدبي والأنثروبولوجيا والعلوم الإنسانية عموما، إلى درجة أن بعض الباحثين قد وصفها بأنها نهضة ثانية تفوق باتارها ونتائجها مقارنات النهضة العربية الأولى على أهميتها.

أما ائثال عن الاستمانة بالمناهج النقدية المعاصرة فهو ما كتبه علي حرب استنادا إلى إنجازات التفكيرية «Deconstruction» في اشتغاله على التصوف ومساهماتها واستنطاقها، فالتص حقل لا بد من فحصه وتحليل مكوناته لاكتشاف إمكانات الوجود والفكر فيه، ويتحول النص إلى ميدان معرفي ومنطقة لعمل الفكر، لتشكل مشروعيته وكيولته المستقلة التي

تقتضي النظر إليه من دون إحالته إلى مؤلفه أو إلى الواقع الخارجي. أي أن النص في مستوى الدراسة النقدية مستقل عن مؤلفه كما مستقل عن مرجعيته كمن يتحول إلى واقعة لغوية وظاهرة قائمة بذاتها.

يقوم العمل النقدي عند علي حرب على الكشف عن استراتيجيات النصوص في الحجب والخداع والمخاطلة، سواء كانت نصوصاً فلسفية أم أدبية، وهي وقائع تفرض حقيقتها علينا وتحثنا على قراءتها بنية معرفة قواعد تشكيلها وانفعالها وكشف آليات اشتغالها.

لا تهدف هذه الدراسة إلى استعراض كتابات علي حرب النقدية التي أثارت الكثير من الأسئلة وردود الفعل والإشكاليات، بل وواجهها البعض بالكثير من التشكيك والريبة والانتهاك، وعلى الرغم من تحفظنا على العديد من الأفكار والطروحات التي يدافع عنها حرب، وعلى الرغم من اختلافنا معه ليس حول النتائج التي يتوصل إليها في معالجة القضايا فحسب، بل حول الغايات والأهداف التي يتوخاها في تقديمه للشعارات المثقون ومقارنهم النخبية والهوية والمثالية والأموريات سواء انتمت إلى اليمين أو اليسار، أو من خلال تعريضه لأوهام الحداثة، إلا أننا ومع ذلك، بل وبوجه جسيمة، نرى في نشاطه النقدي فعلاً منتجاً وإضافة غنية إلى الثقافة العربية.

يرى حرب في كتابه «الحقيقة» أن ما هو مشترك بين طائفتين متنافستين، باطنياً، ويمثل لذلك بالمفكر الإسلامي محمد عماره والمفكر الماركسي صادق جلال العظم، فهما على طريقي نقض في خياريهما الأيديولوجية أو متطابقة فهما الفكرية، ولكنهما يشتركان من حيث مفهومهما للحقيقة والنص والقرابة. حيث يعتبر محمد عماره أن هناك حقيقة ما وراثية ثابتة نهائية أو كاملة، وأن هناك نصاً تطلق بها ويعبر عنها، وما على قارئ النص سوى معرفة هذه الحقيقة والتماضي معها. ولهذا يستبعد عماره من دائرة حقيقته الاعتقادية كل ما يتعارض أو يخالف أو لا يتطابق مع النص الأصلي، بل وأكثر من ذلك فهو يستبعد أي قراءة للأصل تخالف مذهبه أو تفسيره. وكذلك الأمر مع صادق جلال العظم في تعامله للنص الماركسي، فهو يعتبر أن هناك حقيقة علمية ثابتة وبديهية وقف عليها ماركس وعبر عنها في كتابه. ولهذا يستبعد العظم كل من خالف ماركس، حتى لو كان ماركسياً، بحيث إنه لم يستبق في النهاية إلا ما وافق قراءته ووجه نظره¹.

وهكذا فالأشأن عماره والعظم، حسب رؤية علي حرب، وعلى اختلاف ما بينهما، يصدران عن الرؤية الأحادية نفسها للحقيقة، ويعتبران أن النص ليس سوى ناقل باسمها. وما على القارئ سوى لتفسير النص للكشف عن المعنى الخوار أو القبيح على الحقيقة المنصوص عنها. غير أن ما يعلنه كل منهما ليس إلا نسج النص من خلال اختيار قوليهما معياراً لحقيقة النص، وهنا يكمن وجه الخداع والمخاطلة في خطابهما.

الفكر النقدي العربي وغزيرة تعويب الأسئلة

وبهذا تكون أمام مفهومين للحقيقة: مفهوم تقليدي يقول بأن الحقيقة هي تطابق المعرفة مع موضوعها، ومفهوم آخر حديث يرى أن الحقيقة مجرد تفسير وتحويل أو فهم لما يقع. ذلك أن الكلمات ليست بمرئية هي تمثيلها لعلى العالم، وأن الأسماء لا تكشف عن التسميات، ولهذا فإن النص ليس نصا على المراد وحده، إنما هو حيز يغطي حجباً واستبعاداً وكبتاً، ومهمة النقد هي أن يقوم بتفكيك الخطاب للكشف عن الوجه الآخر للأمور.

أما النقطة الإشكالية الثانية التي أثارها علي حرب في كتاباته فهي مجموعة الملاحظات النقدية التي عرضها تحت عنوان «أوهام النخبة ودور المثقف». حيث يعلن أنه كمشغل بالفكر لم تعد تخدعه الشعارات والأقوال، وقد أن الأوان للتحصير من الرأي القائل بأن أفكارنا وشعاراتنا صحيحة ولكن النخبة هي تطبيقها. وهذا أحد أهم الأوهام التي لا بد للمفكر من التحرر منها. فثمة علاقة جديرة بالتأمل بين الأفكار ومآلاتها العملية وبين النظريات المجردة والممارسات الواقعية، ثم وهي نقطة لاحقة بوجه النقد للمثقف: كما مارس دوره في العالم العربي- الذي تعامل مع نفسه بوصفه القائد للأمة والرشيد للمجتمع، أو بوصفه الحارس للقيم والمؤمن على الحقوق وبالتالي باسم الحقيقة. وهذا وهم آخر. بل خديعة مزدوجة للذات وللناس. دفع المثقف لعملها حينما أسس في مزخرفة المجتمع وفي عزلة عن الناس، لتواجهه الأحداث والوقائع ويكتفي بإصدار بيانات الاستنكار والتأسف على ما يحدث، والخلاصة أن الكاتب الداعية صاحب النهضة الرسولية والقول الخطابية قد فقد مصداقيته كمدافع عن الحرية والعدالة أو كناطق باسم الحقيقة، وأن يستعيد هذا الدور ما لم يعاود العمل على نقد أفكاره ومراجعة مواقفه ومشاريعه ويتخلص من أوهامه. فليس المثقف مجرد رسول للحقيقة وممرآة للمجتمع أو ضمير للأمة، إنما هو فاعل فكري يشارك في تغيير العالم عبر عمله على تغيير ذاته وفهمه للعالم⁽¹⁾.

والسؤال الذي لا بد من مواجهته عند تناول دور المثقف هو: هل يقتصر دور الفكر النقدي على تبيان أوجه القصور والضعف في ممارسات المثقفين وأقوالهم، أم أن مهمة النقد أوسع وأعمق من ذلك بكثير، بحيث تشمل تعرية وكشف النزعة العدمية التي ينطوي عليها التفكير، هذه النزعة المتمثلة في إنكار العقل والذات والإرادة، وفي الدمار المفاهيم الكبرى التي مثلت ركائز القول الفلسفي، والتي لا تستهدف سوى التقيؤ والهدم بوصفها تياراً فلسفياً نجم عن تطور الحضارة الغربية وما بعدها على ما فعل ورثة المشروع النيتشوي والتجسد في رؤى ومناهج العديد من أقطاب الينوية والحفريات والتفكيكية؟

ثم ليس في تبديد المعنى - على الطريقة لما بعد حداثة - وتقويضه محاكاة مقلوبة للوجه الآخر من المسألة، والمتمثل في الدوغمائية والمعرفة الغلظة التي تستند إلى وثوقية مبالغ فيها؟

في إطار مقارنة الإجابات المتصلة بالأسئلة السابقة، يبدو لنا أن الخطاب الذي يجري ممارسات التقاضي ويحاول كشف أوضاعهم وتحديد مسؤولياتهم مما آلت إليه أفكارهم في سياق صرفها واقعيًا، يفتقد الكثير من مصداقيته إذ ما اكتفى برؤية المشكلة محصورة في أسبابها ونتائجها بالتقنين وحدهم، إذ لا يكتمل التحليل من دون أن يظال العوامل الاجتماعية والسياسية التي أضحت تدور المتف إلى هذا الحيز الضيق والمحصور⁽¹⁾.

كما أن الاكتفاء بتفسير المشكلة، بوصفها شأنا معزلة النخب السياسية والثقافية العربية الحديثة الناجمة عن التيارات الفكرية الغربية، ونقل مفاهيمه ونظرياته بعواقبها المعرفية "Cognitive Values" إلى الثقافة العربية وما ترتب عليها من أزمة مصطلح على حد تعبير عبدالعزيز حمودة، يضيء جانبًا من الموضوع إلا أنه ليس كافيًا.

ويبقى من المفيد التأكيد على الأهمية التي نكتسبها إثره كل من الإشكاليات السابقة، منفردة أو مجتمعة، وبالطريقة التي عالج فيها الفكر النقدي العربي قضاياها. لكن الأهم هو إعادة ربط هذه المسائل ومراكزها حول البؤرة التي استقطبت النقد العربي الحديث، والمتعلقة في تفسير حالة "العجز العربي" - التمدد المظاهر والتشوهات في السياسة والاقتصاد والفكر والثقافة، والسعي العلني إلى فهم هذه الحالة وتحليلها، وإزالة القومات اللازمة لتجاوزها.

نعم، لنا اعتقاد أن القضية المركزية في حالة العجز، وما بالأموريات التي تتناقل بعد ذلك مثل التراث والحداثة والعقلانية والتهنئة والديموقراطية والإبداع، سوى تأكيد على انشغال العرب، وعند النهضة في التفكير بكييفيات التخلص من العجز الذي اتخذ مسميات متعددة كالتأخر والتخلف والاستبداد والتجزئة والهاسشية الحضارية، والتي سرعان ما اختلقت على أسبابها، وانقسمنا في تشخيصها واستنباط الحلول الملائمة لعلاجها إلى تيارين عريضين، وتيار آخر يعنى بالعوامل الداخلية المتعلقة بالبنية الاجتماعية العربية والعقل العربي والثقافة العربية، منطلقًا من أن جذر المشكلة هي الفرد والجماعة، وأن حلها لا بد أن يأسس على إعادة تأهيل الفرد والمجتمع. يلتقي باللائمة على العوامل الخارجية ويحملها مسؤولية العجز العربي بدءًا بالاستعمار والصهيونية العنيفة وصولًا إلى العولمة⁽²⁾. ويعتقد أنصار الرأي الأخير أن النهب الخارجي للنظم والمستمر لثروات الأمة يشكل إلى جانب التجزئة السياسية المفروضة من الخارج أبرز مظاهر هذا العجز الذي يفسر هاشمية العرب. ومن صلب هذا التيار المتمركز حول ثنائية «الأناء» والأخرى، تتعدد الآراء التي لا تفرق في فكر الآخر، وهو الغرب حصرًا، ولا في مدارسه النقدية وتجاهاته الأدبية إلا أخطارًا تهدد الثقافة العربية والهوية العربية.

وعلى الرغم من وجاعة الكثير من الآراء، والجميع التي يسوقها ممثل هذا التيار، إلا أنه لا يساعدنا على التخلص من الشعور بالنقص إزاء تقدم الآخر وعقلانيته وديموقراطيته وفتوحاته

الفكر الندي العربي وعقودته حول السلطة

في مجالات الفلسفة والعلم والتكنولوجيا، على الرغم من كل الانتقادات المصحبة التي يمكن توجيهها له، فالملطوب النخلص من النخلص وليس من النخلص به فقط، الملطوب نجلون العنن بشكل حقيقي لا إحناته إلى حالة شعورية ونفسية والنخلص الوهمي منه عبر النتيهي ونسب النخلص والنخلص إلى الذات والاكتفاء بالنهام الأخر/ النروب بالنادية والإحناء والإحناء والنحب الروحي على وحنة هذه النكنائن، كما لا نننن في حائننا نحصيل الأخرين ونر ما نحن فيه من حالة قنن السيطرة على النصور والعنن عن مواحنة استنقافات العنن، إلا إذا كان الهدف النتيهي إحناء أعذار ومشاحب نلنن بها عن أننننا ما لا نستلننن حائناته أو مواحنه من ونننا العانن وموقننا النامني.

لهذه الأسباب، نكننن الفكر النندي أهمية إضافية سواه في مبال نند العقل السياسي العربي الذي لم نتمكن حتى النلنن من اكتنشاف ما نلننن عليه النيموقراطية من نخلص ومزانيا نمكن الشعوب التي نأخذ بها من المشاركة الفعلية في إدارة ونسبير شؤونها، ولا نننن في هذا المبال نمكن بعض العرب بالشوري بوصفها النظام السياسي الأقرب إلى النبرة العربية، والتي نند ما نمرز في النصوص الننية كالنران الكريم والأحناء الننية النرية، مقابل نمكن بعضهم الأخر بالنيموقراطية على النريقة النيرالية الغربية التي نستمند فلسفتها من النناق العاني النلنن وإننن ثم من جملة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للنروب، وحنها في إنننر ميسنرها وننننن مواردها، أي ما بات نعرف بالنبل الناني من الحقوق السياسية والاجتماعية، لأن 365 الموقنن نلننن أن النيموري، في النكاة السياسية هو المشاركة الفعلية للمواطنن في السلطة والثروة والنقود وليس مهنها نند ذلك ما نلننن على هذه المشاركة من نسمائن.

والعادل الموضوعي لنسالة استنقالة الإننن العربي الننية من النساهة في إننن الحننارة نند نعبيراته في نكاة ما نندع العرب في مبال النون والعلوم والفلسفة والنيرن الننية، بالنائرة مع عندهم الذي نررو على النلائكة مليون إنننن، كما نلننن عن نلننن من نلننن هامنية نأننرهم في النلننن الدولي سواه على المستوى الاقتصادي أو على النسيمود الأسنرالننن. وننننن الفكر نيموما، والنندي منه على وحه النصوص، هي الننننر في هذه النواهر النلنن والنننن في نند الذات واكتنشاف نلننن نلنننن ونلننن، مع نوفر إننن النلائم للنقافات العربية بقية نلننننن ونمكن أنننننن من نلنننن ملانن النلنننن. نلنننن نلنننن يمكن نجلون النلائنن التي نلنننن نلنننن مثل النننن والنناسرة والنشوري والنيموقراطية والأنا والأمر والآننن والإننن والنلنننننن والنكونية والنلنننن والنلنننن، التي نعبير مكننننن عن نلنن عميق - نلنن النلننن العربي النامنر على أننننن مشاربه، وأنننننن الفكرية نلننننن نل نلننن نيمورة نكونية بالننية الاجتماعية العربية الناندة، والتي لم نلنننن حتى النلنن

-على الأقل- من إنجاز تمييزها للمعولة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتعليمية، بشكل يقضي على التأخر والأمية والاستبداد ويفتح السبيل الحقيقي لتجاوز الشائعات اقتصاداً، وما تخفونه من دلائل تصب في خانة الهوية والحداثة، أو بعبارة أخرى تتصل بموقعنا في العالم المعاصر، وما يربطه علينا من استحقاقات لم تعد تحتسب التأجيل أو التفاضل مهما كانت الأعداء والمبررات.

معهام الفكر النقدي

في سبيل تقديمه لتحليلاته يتجنب الفكر النقدي القول بالأحكام النهائية والحقائق القارة، ويتجنب ادعاء امتلاك الحقيقة واحتكار النطق باسمها، كما أنه يرناب من اللغة الإنشائية، فما تحجبه بجميل الكلام وما تجعله لا مرئياً وغامضاً أكثر بكثير مما تقدمه من معارف وحقائق، والفراغ النقدية تشهك النص للخروج على الدلالة واجتهاد حدودها لتوليد معنى جديد، أو للكشف عن وجه آخر للمعنى داخل النص، أي أنها تتحدى منطق النص إلى ما يسكت عنه ولا يقوله، فالخطاب ليس بمنطوقه فحسب بل بمضمونه وما يستتبعه ويتناسله.

يفضح الفكر النقدي الكثير من بداهتنا وشعارتنا، وهي مقدمتها الرأي القائل بأن أفكارنا وشعارتنا صحيحة وأن الدلالة هي تطبيقها، فطبق هذا على المبادئ الأساسية في الفكر العربي المعاصر الإسلامي والقومي والماركسي وفكرها، ويتجنب الفكر النقدي الأحكام النهائية والمناقضة والتعليمات على شكله، ألم تكن الثقافة العربية مفلسة، ولم يكن العقل العربي قط متطلفاً¹¹، وكان الثقافة العربية ماهية متجانسة وموجودة بحالتها الخصبة في كل الأزمنة، وكان العقل العربي منفصل عن التاريخ والمجتمع ولا ينهض في فترات ازدهارها وينحط في فترات تراجعها، فهمة الناقد هي التحرر من سلطة الأحكام المسبقة والتعميم وقراءة ما لا يقوله النص انطلاقاً مما يقوله، باعتباره بؤرة المعنى وفضاء الدلالة وحظاً للبحث والتقيب.

يتضمن كل فكر نقدي يتعلق تسميته بعملية الشرح والتأويل، فالشرح والتفسير من المفاهيم المستعمدة بكثرة في تمدننا العربي القديم، وقد برع العرب في مهادين اتخذه والفلسفة والبلاغة والتصوف من خلال استخدامهم لأبليات الشرح الذي يقوم على الكشف عن مراد المؤلف ودلالة النص مع إعطاء الأولوية للمعنى على حساب النص والقارئ. أما التأويل فهو البحث عن البنى الخفية وإعادة بناء ما استعصى فهمه، وهو صرف القبط إلى ما يحتمله من معانٍ، لذلك يشكل استراتيجيته أهل الاختلاف والمغايرة، وبه يكون الإبداع والتجديد، وقد برع التصوف في التأويل حينما ميزوا بين عالم الحقيقة وعالم المجاز، وسبقوا «شيلر ماخر» الألماني الذي نسب إليه التأويلية الحديثة وأكثر من سبعة قرون.

لكننا مع التفصيل والتأويل نكون في مستوى نقد النقد (metacriticism)، ولا يصح هنا التعامل الإكراهات والمواقف التي تواجهها الذات الواعية لعملها النقدي كإبداعات، والمنطومات الكفوية، والقرصيات الجارية، والبلى الأسطورية. ولهذا فليس الخطاب خطاب برهان ووضوح دعوى، وإنما هو خطاب تعمل على تشكيله سلطات وقوى، وتتحكم في إنتاجه رغبات واستراتيجيات. وهو نتيج من الكنايات والاستعارات، ونظام من التراجع والإحالات، وشبكة من الدلالات، وفضاء من العلامات والإشارات، للتقاط جميعها مع أحادية المعنى، تلك الأحادية التي لا تعدو كونها خداعا معرفيا مفضوحا على رغم كل محاولات تجميلها والدفاع عنها.

والفكر النقدي أخيرا، وعندما يقوم بكشف وتعرية العيوب والتناقض التي تطوي عليها الذات (الفردية والجماعية)، ويبين نقاط ضعفها وقصورها، لا يهدف إلى إضعاف الذات وتقويضها، كما يعتقد أولئك الذين يتبنون محور المقولة الجاهلية «انصر أخاك ظاناً أو مظلوماً». بقدر ما ينبغي تحصين الذات وإعادة بنائها في ضوء الخبرات والتجارب التي دفننا ضمنها طويلا، لكن من دون زيف أو طلاء كاذب قد يرضي مواطننا ورفيقتنا اليوم. وسرعان ما ينتلب علينا خدا، لأنه ظهر قابل للبقاء.



مواضيع البحث

1. عبد الله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، دار الحوار، سلسلة بوطي ياسين، اللاذقية، 2001، ص 87.
2. عبد العزيز عمود، الشرايا للفرقة، نحو نظرية نقدية عربية، سلسلة عالم المعرفة، العدد 262، الكويت 2001، ص 31، ص 34، ص 34.
3. عبد العزيز عمود، المربع السابق، ص 148.
4. لويس كون، بنية الكوارث، الترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد 158، الكويت، 1992.
5. محمد حامد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط 2، دار الطليعة بيروت، 1984، ص 14.
6. يوسف سامي الهويدي، الحلال والحريم، مساهمة في نظرية الأدب، دار كنعان، دمشق، 2000.
7. محمد حامد الجابري، بنية الخطأ العربي، بيروت، 1987، ص 296.
8. علي حرب، المنوع والمستنق، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1994، ص 97.
9. علي حرب، أوهام النخبة وتلقد الملائكة، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1997، وكذلك النظر في حرب، الفكر والحديث، بيروت، 1998، ص 227.
10. سبق مجلة الآداب اليهودية أن خصصت دور صفاتها لتعد الصدقات، وأجملت مسابقة نقد مثوبة نهاية للثقافة عجزاً واسعة، وكان المؤلف قد شارك مع آخرين في هذا المقام، انظر مجلة الآداب، بيروت، 1998.
11. يصير هذا الرأي من تيار واسع في الثقافة العربية. ولعل كتابات سمير أمين وعليه تزيهي تمثل نماذجاً إلى حد بعيد.
12. انظر عبد العزيز عمود، الشرايا للفرقة، نحو نظرية نقدية عربية، الكويت، 2001، ص 31.

ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhr.it.com>

عالم جديد يتكشف

معرض كتاب ماثول كاستي

حول معرض المعلومات

5 - محمد محيي الدين (+)

يعتبر ماثول كاستي واحداً من أهم علماء الاجتماع في العالم المعاصر، فوالده يعود الفضل على سبيل المثال، في تحديد مجال علم الاجتماع الحضري باعتباره ذلك الفرع الذي يهتم بفكرة الاستهلاك «الجمعي» وكان قبل ذلك يفتك على فترات ما لتتركه الفروع الأخرى من علم الاجتماع من دون دراسة.

وقد على كاستي بذلك انطلاقة الدولة في إعادة إنتاج قوة العمل من خلال تقديم خدمات الإسكان والصحة والتعليم والترفيه. وهو يتعمد بلنطة «الجمعي» الإشارة إلى واقع أن العديد من الخدمات الحضرية تتخذ شكل الشايف العامة. وبعد كاستي شخصية كولكية بحق، فهو مولود في إسبانيا عام 1927، ويعمل حالياً أستاذاً لعلم الاجتماع في جامعة كاليفورنيا - بركلي، وكان قد درس قبل ذلك في جامعة باريس لمدة اثني عشرة سنة. وقد قام بالإضافة إلى ذلك بالتدريس والعمل كباحث في العديد من جامعات العالم المرموقة ومن بينها جامعات مدريد وشيلي ومونتريال وكامبيليس وكاراكس والمكسيك وجوليف وكوينهاجن وويسكونسون ويوسطن وجنوب كاليفورنيا وهونج كونج وسنغافورة وتايوان وأمستردام وموسكو ونورثوستيريك وهينوتسويشي وبرشلونة. بالإضافة إلى ذلك، فقد كان زميلاً في معهد جاجنهايم، وهو الفائز بجائزتي نشارلز رايت ميلز وروبرت ولمان ليند المرموقتين في مجال التخصص. وهو فضلاً عن ذلك، عضو بالأكاديمية الأوروبية للعلوم، شأنه شأن من يعملون في علم الاجتماع الحضري.

(+) استاذ علم الاجتماع - جامعة فلور - فلز.

يسبق العمل في دراسة المدن بطابع كورموبوليواني أو عالمي.. ولذا فإن اهتمامه بقضايا العولمة يأتي بمثابة تطور طبيعي لمساره الفكري في ظل الحديث اقتصاد الوابرة في أدبيات علم الاجتماع الحضري عن ظاهرة «التحضر المعولم» أو المدينة الكونية. وقد نشر كاستي عشرين كتاباً من بينها، على سبيل المثال، علم الاجتماع الحضري، والسألة الحضرية، والمدينة المعلوماتية وغيرها. وهو يكتب وينشر باللغات الانجليزية والفرنسية والإسبانية والألمانية. وقد ترجم الكتاب الذي نعرض له على هذه الصفحات إلى عشر لغات، وهو قيد الترجمة إلى العربية الآن بواسطة فريق شكلة الكتاب. ويكف هذا شاهداً دامغا على أهمية هذا الكتاب ومكانة مؤلفه. ليس في مجال علم الاجتماع فقط، بل في الثقافة الإنسانية بعمق.

ونعزل مصاحبة ماتول كاستي - خلال رحلته عبر المجلدات الثلاثة لمؤلفه الذي تقترب صفحاته من الألف والخمسمائة صفحة لتنظم حول عصر المعلومات - خبرة فكرية ممتعة وتحديداً كبيراً في الآن معاً، ونطلقاً توجه كاستي النظري ذو الطابع الانتقائي والذي يستخدم بعقضاء العديد من الأدوات المنهجية، ويتناول فيه بالمعالجة عدداً كبيراً من الظواهر الاجتماعية لكي يتوصل إلى استنتاجاته. نطلقنا إلى ما وراء التصنيف السوسيولوجي التقليدي، حيث يكون التحليل عادة مقتصراً على مجال معين من الظواهر الاجتماعية، وينور في إطار تخصصي بذاته. فغداً عن ذلك، فإن ما يميز توجه كاستي النظري هو إصراره على تقديم نظرية اجتماعية جديدة مؤسسة حول التحول من النموذج الريادي لعصر التصنيع إلى النموذج الريادي لعصر المعلومات. ويعمل كاستي على أن يقدم ادعاءاته النظرية بعدد كبير من الأسانيد والشواهد والأدلة الإمبريقية. وعلى الرغم من أن هذا التوجه النظري يخلق - لا محالة - بعض المشكلات فيما يتعلق بإقامة الدليل على مصداقية ادعاءاته تنسج بالعمومية. فإن عمل كاستي يتقدم بوضوح على غيره من الدراسات الأقل صرامة ورصانة حول نظام ما بعد العداة أو ادعاءات الحتمية التكنولوجية التي ينهض عليها تفسير عصر المعلومات بما لا يقاس ولا بالسنوات الضوئية.

ويركز المجلد الأول من ثلاثة كاستي، «مجتمع الشبكات»، على تقديم عرض للتطورات الاقتصادية والثقافية التي لعبت دوراً في جعل الشبكات مكوناً أو ملمحاً أساسياً لتنظيم الاجتماعي. أما المجلد الثاني، «قوة الهوية»، فيركز فيه كاستي على تفحص الحركات الاجتماعية في عصرنا والتحديات التي تواجه نظمنا السياسية التي تنهض على الدولة - القومية. وينسب اهتمام كاستي في المجلد الثالث، «نهاية الألفية»، على التطورات الجيوسياسية العالمية، والفاعلين الجدد والتنظم الحديثة التي تصوغ نهاية الألفية.

وطبقاً لكاستي، فإننا نعيش في مرحلة تحول تاريخي تتركب فيها نظم مجتمعية جديدة، ولغة ملمحان أساسيان للنظام الاجتماعي الجديد: المعلوماتية والعولمة، وينسج الاقتصاد البازغ

بأنه اقتصاد معلوماتي، بمعنى أن الإنتاجية والنجاح التنافسي يتبعان من قدرة القاطنين الاقتصاديين على خلق المعلومات والتعامل معها والسيطرة عليها وتطبيقها، وهو عالمي أو موحد. نظراً لأن الوظيفة المحورية للإنتاج والاستهلاك، بالإضافة إلى العديد من الموارد المهمة بالنسبة للاقتصاد (رأس المال، والعمل، والمواد الخام، والإدارة، والمعرفة، والتكنولوجيا، والأسواق) يجري تنظيمها على الصعيد العالمي من خلال شبكة عالمية. ويحل محل تكنولوجيا المعلومات وانتشارها السريع القوة الدافعة الرئيسية والأساس الذي لهذه العملية التي توفر القاعدة الضرورية للاقتصاد الجديد.

يفري هذا التوصيف للأطروحة الرئيسية لعمل كاستي الذي سبقته أعماله، على تصنيف الكاتب تحت مظلة الحشويين التكنولوجيين، باعتبار أنه أحد أولئك الذين ينظرون إلى التكنولوجيا على أنها الحصان الذي يجر عربة الثقافة والحياة الاجتماعية. إلا أن الماضي قدما في قراء مؤلف كاستي الفتح يكشف بوضوح عن أن جوهر ما يقدمه يسير في اتجاه استخلاص مؤداه أنه على الرغم من دخول التكنولوجيا عملياً في جميع مناحي حياتنا اليومية على هذا التوكيد فإنها يجب أن تفهم باعتبارها مجرد جزء من النظم البشرية المعقدة: الاقتصاد، والمجتمع، والثقافة. فالتكنولوجيا هي المجتمع. ولا يمكن فهم العمليات المجتمعية أو التغير فيها دون التكنولوجيا الكامنة خلفها. ولكن التكنولوجيا لا تحيد المجتمع إنما فقط تعكس أو تملكه. كما أن المجتمع لا يحتم التطور التكنولوجي، بل إنه يستخدمه، فالواقع أن مشكلة التنمية التكنولوجية ربما تكون قضية مطروحة طرحتها في غير موضع، ذلك أن استخدام وتطوير التكنولوجيا يمكن صيغتها ككائنات إنسانية، عوضاً من أن يقولوا لأي شيء عن دور التكنولوجيا في مجتمعاتنا.

ويتبدى هذا بجلاء عندما نأخذ بعين الاعتبار الطريقة التي يتتبع بها كاستي الأصول التاريخية لعصر المعلومات. ويذهب كاستي إلى أن هناك ثلاث عمليات متميزة ومستقلة بصفة أساسية بعضها عن بعض، بدأت تعمل على تشكيل التاريخ عند مطلع السبعينيات. وقد انطوت أولى هذه العمليات على ثورة في تكنولوجيا المعلومات. وقد كان سيليكون هالي بولاية كاليفورنيا هو مهد هذه الثورة حيث خلق رواد صناعة الكمبيوتر إنجازاتهم التكنولوجية الجديدة في مجالات وفاق الشغلات الدقيقة والدوائر المتكاملة. كما شرعوا في إنتاج البرامج. فضلاً عن ذلك، فقد كان هؤلاء الرواد أيضاً هم أول من أشاروا إلى الفوائد المترتبة على مبدأ الشبكات واللامركزية بشبكات. أما العملية التاريخية الثانية فقد بدأت في المجال السياسي في بداية السبعينيات عندما دخلت الرأسمالية التاريخية وأيضاً الاشتراكية أو البرية «البولتية» كما يطلق عليها كاستي في أزمة طاحنة.

ففي ظل النظام الرأسمالي، اضطرت الاقتصادات وقطاعات الأعمال وموظفو الدولة إلى تطوير أفكار جديدة في مجال التنظيم والإدارة. ومن ثم أصبح التنظيم المرن والانتشار العالمي

للأنشطة المحورية للشركات الرئيسية هما الاستراتيجية المنطقية لإدارة الشركات. وقد كان هذا ممكنا بفضل الإمكانيات التي أتاحتها التكنولوجيا الجديدة. بيد أنه بينما استطاعت النظم الرأسمالية أن تتوصل إلى مصادر التجديد، فإن إعادة هيكلة النظم المولدة كانت أمرا أكثر عسرا، بل ثيقت استعصائه. كما هو واضح من القصة المخجلة لبزوغ وأقول نجم الاتحاد السوفييتي ومعظم حلفائه، ويظهر كاستي، استنادا إلى ثروة هائلة من البيانات، كيف أن الاتحاد السوفييتي لم يكن قادرا على مواجهة التحدي التكنولوجي الناجم عن ثورة تكنولوجيا المعلومات. فقد أدت أعباء الضمور الذاتي والجمود وعدم الاكتراث الهائل بالتعليمات السياسية الهادفة نحو رفاهية المواطنين إلى انهيار التجربة الاجتماعية العظيمة لهذا القرن. ومن ثم ظهر ذلك من الملامح الجيوسياسية العالمية مرة وإلى الأبد. وقد حدث هذا على وجه الدقة في اللحظة ذاتها التي بدأ فيها عصر المعلومات يتجسد في العالم الغربي في صورة شبكات الاتصالات الجديدة.

وتتمثل العملية التاريخية الثالثة التي يحددها كاستي في ازدهار الحركات الاجتماعية التي بدأت منذ ثلاثة عقود في باريس بين الطلبة وانتشرت إلى معظم المدن الكبرى في العالم. ولقد كانت هذه بالنسبة إلى كاستي، حركة ثقافية، غير ذات أطماع في السيطرة على مقاليد القوة السياسية. اللهم إلا فيما يتعلق بالحق في الرفرف بوجه أكاذيب مجتمع الاستهلاك. وقد توصلت هذه الحركات فيما بعد إلى أشكال أخرى للظهور مثل الحركة النسوية، وحركات السلام، والحركات البيئية التي بدأت تدعي بالحق في الاعتراض بها واستقلاليتها الذاتية في مراجعة الرأسمالية وال دولة.

هذا هو إذن لب رؤية كاستي العامة لولاد عصر المعلومات، ثلاث عمليات تاريخية تبيعت على التوالي من الثورة التكنولوجية، وإعادة هيكلة الاقتصاد ونقد الثقافة، والتي تلاقت فيما بعد بأساليب مختلفة لكي تدفع إلى حيز الوجود مجتمع المعلومات المعولم، ثالوثا جديدا جليلا من الإنتاج والقوة والخبرة الإنسانية، في حين أصبحت الشبكات هي الشكل السائد للتنظيم الاجتماعي. وفي هذا السياق الجديد، أصبح إنتاج ومعالجة ونقل للمعلومات الأداة الأساسية لتحقيق النجاح الاقتصادي، واقتروعية السياسة والتأثير الثقافي. ولكن كاستي يذهب إلى ما هو أبعد من مجرد وصف وتحليل العمليات التاريخية، إنه يطور أيضا أسما ميتافيزيقية للمسرح الذي تحدث على خشبته هذه الأحداث التاريخية.

ويمكن في قلب ميتافيزيقا كاستي هذه قطبا الشبكة والذات. ونشير الشبكة إلى الشبكات العالمية المتعددة للقوة والثروة والمعلومات التي تتسلط بتكنولوجيا المعلومات. ويهدف هذا التجمع الشبكات المكونة من الفاعلين العالميين إلى توفير فرص متعاطفة دائما الترويج للنظام الرأسمالي العالمي، الذي يراقب الأسواق بصورة منتظمة بحثا عن فرص جديدة، وعلى الجانب

الأخر من المحور قلب الذات، التي تشير إلى تلك الكتلة من الهويات الفردية والجماعية التي تسعى إلى الحفاظ على حياتها ووجودها في خضم الفوضى التاجمة عن التدفقات الدولية المتزايدة. وفي ثانيا هذا التناقض العميق بين الشبكة والذات تدور وحى معارك الصراع الطبقي في عصر المعلومات. وطبقا لكاستي فإن لب هذا الصراع ذو طابع ثقافي حيث يتم شن هذه المعارك عبر شبكات المعلومات من خلال الألعاب بالرموز.

ومثلما يقع الأفراد والجماعات المحلية في عصر المعلومات وهناك بين محبين التدفقات الدولية للرأسمالية المعلوماتية ومحبين الصراع من أجل ترسيخ هوياتهم الذاتية المتعلقة انعكاسيا، فإن الدولة القومية كذلك - الوحدة السياسية والاجتماعية لمعصر التصنيع - تقع بصفة متزايدة رهينة بين محبي ادعاءات القوة التي تطرحها النظم فوق القومية والمنسوبة للمعاصرة من أجل المزيد من اللامركزية في صنع القرار السياسي. فمن البين أن معظم مكائن القوة التي كانت الدولة - القومية تحوزها ذات يوم قد ذهبت أدراج الرياح. وهي - أي الدولة القومية - قد أصبحت بصورة متزايدة عاجزة عن السيطرة على السياسات المالية، والتجارة والقرارات بشأن ميزانياتها، وتنظيم التجارة، وتوفير الموارد اللازمة للحفاظ على المزايا الاجتماعية وهكذا دواليك. إلا أن الدول القومية قد احتفظت مع ذلك، بقدرتها على التأثير. فقد أصبحت بشكل متعاظم قاعلا استراتيجيا على المسرح الدولي وأصبح التزاما على قدراتها المؤسسية أن توفر الوسائل التي تمكن الاقتصادات القومية من الإزدهار في ظل المنافسة العالمية. ويعطي لنا كاستي مثالا تاريخيا على ذلك من خلال تتبعه للاختفاء المفاجئ للصين، التي كانت تطف على أعقاب التطور التكنولوجي حتى القرن الرابع عشر وعدم قدرة الدولة الصينية - وربما عدم رغبتها - على دعم عملية التجديد التكنولوجي.

بكلمات كاستي، إن الفهم السوسبيولوجي والتشبيه المحوري لمعصر المعلومات والمبدأ التنظيمي الذي يهض عليه هو مفهوم «الشبكة». لقد جرى استبدال المنطق الصناعي الذي يهض على التدرج بمنطق الشبكات الذي أثبت في عالم المنافسة الرأسمالية المعلوماتية الفج أنه يتمتع بدرجة أعلى بكثير من الكفاءة. ويسوق كاستي أمثلة التجاج غير العادي لاقتصادات دول جنوب شرق آسيا خلال العقود الثلاثة المنقضية باعتبارها نموذجا دقيقا لما يتمتع به هذا المنطق - منطق الشبكات - من قوة: يهض تنظيم اقتصادات جنوب شرق آسيا على شبكات الأعمال، الرسمية وغير الرسمية. في هذا النظام الجديد لا تختفي القوة في متاعه من العلاقات، بل يجري التفاوض عليها في إطار مجموعة كبيرة من التفاعلات القائمة بين التدفقات الدولية والهويات المحلية والمؤسسات والشركات الداخلة في الشبكات. فضلا عن ذلك، فإن القوة غالبا ما ترتبط بأولئك الفاعلين الذين يرمزون تطوير هذا النظام الاقتصادي الجديد. وهؤلاء الفاعلون ليسوا هم بالضرورة أولئك الذين لديهم القدرة على أن يراكموا رأس

المال فقط، كما أنهم بالتأكيد ليسوا أولئك الذين ثبوتوا مفاهيم الزعامة السياسية، إن حراس الثيوبة الجدد - طبقا لكاستي، هم أولئك الذين يديرون ديناميات النظام الاقتصادي الجديد - وهؤلاء، الذين يستخدمون ويثلاثيون بالعلومات بغرض تطوير نظم للعلومات الجديدة.

وعلى الرغم من أن كاستي حريص على أن يشير إلى تأثير النظم التكنولوجية في المجتمع، فإنه يريد أيضا أن يكشف عن دور العلومات في عملية التحول الراجعة، ذلك أنه ليست العلومات أو المعرفة بعد ذاتها هي الجديدة في العصر الحالي، فالواقع أن تراكم المعرفة قد لعب دائما دورا مهما في التطور الإنساني والتحولات الاجتماعية، إن ما هو جديد في الوضع الراهن يكمن في أن البشر قد أصبحوا وسائل إنتاج، لقد تغير النظام القديم الذي كانت فيه الموارد الطبيعية هي الوسيلة الرئيسية للإنتاج بصورة جذرية، ففي عصر العلومات، ومع حلول المعرفة كمادة للتمتع الاجتماعي والاقتصادي، أصبح البشر في حد ذاتهم قوة إنتاجية.

ووفقا لكاستي، فإن النموذج الإرشادي للعلوماتي الجديد سوف يبرز التقاء بين النظم البيولوجية والثقافية. ومن ثم فإن علينا أن نتوقع مع انقراض سني الألفية الجديدة حدوث نمو هائل في التطبيقات في مجال البيوتكنولوجي. ويرتبط هذا النمو ارتباطا وثيقا بالتطور في تكنولوجيا المعلومات، مثلما هي الحال فيما يخص برسم خريطة الجينوم البشري التي تعتمد بصورة أساسية على وجود طاقات حسابية كافية وقد سيجعلنا تمنح الحدود بين الحياة الإنسانية والنظم التكنولوجية إلى إعادة التفكير بجدية في علاقتها بالنظم الطبيعية أيضا، فضلا عن ذلك، فقد أصبح المسألة مجرد مسألة وقت، قبل أن تصبح النظم التكنولوجية قادرة على الانعكاس الذاتي، وهي خاصية كانت فيما مضى مستحيلة على جميع المخلوقات باستثناء البشر فقط.

وبينما يذهب كاستي إلى القول بصورة مقنعة بأن التكنولوجيا تمثل المبدأ الرئيسي للكامن وراء التنظيم الاجتماعي للعصر، فإن المبدأ الرئيسي الآخر لعصر المعلومات - ذلك المبدأ الذي يمزج مما يعده الاقتصادي والتكنولوجي على وجه الخصوص معا - هو العمولة، أما المصطلح الذي يستخدمه كاستي لوصف النسق التكنو-اقتصادي الراهن والذي مثلت التباينيات بالنسبة إليه عقد اليلاد الأول فهو الرأسمالية المعلوماتية، في ظل هذا النسق، كانت تكنولوجيا المعلومات بمنزلة الشرط الضروري لعمولة الاقتصاد، وبالمثل فإن أكثر الملامح أهمية في الرأسمالية الجديدة هو «عولتها»، فمفهوم «الاقتصاد الكوني» أو المعلوم مختلف كلية عن مفهوم «الاقتصاد العالمي»، وهو ذلك المفهوم الذي طوره أكاديميون من أمثال إيمانويل والرشتين وبرونال للإشارة إلى التوسع التاريخي لاقتصاد السوق المصحوب بتراكم على الصعيد العالمي، إن الاقتصاد الكوني أو المعلوم ينهض على الانعفاء بأن السوق يمكنه أن يعمل عبر العالم كوحدة وظيفية في الزمن - الواقع. وقد أصبح هذا ممكنا من خلال التحول الثقافي الذي ظهر من الأساليب التي ترتبط بها بكل من بعدي الزمان والمكان.

وهنا يتوصل كاستي إلى قضية تثير قدرا من التحفظ مؤداها أننا نعيش في ثقافة «الواقع المتصور» وهي ثقافة أنماطها لنا تكنولوجيات الاتصال الجديدة، حيث «الاعتقاد المتصور ليس إلا اعتقادا في حالة للتخلق» (ج 1 ص 375). فهي ظل ثقافة يتزايد فيها تدفق المعلومات والواد، يصبح مفهوم «المكان» الذي يعرف باعتباره مكان حدوث مجموعة من الوقائع التي تتخذ شكلها الوظيفي وضررها وصناعتها من كلية من الحدود الفيزيائية (الضواحي، القرى، المدن) قد أصبح من سقط المتاع. إن هذا «الحيز من الأماكن» كما يسميه كاستي قد استبدل بـ «حيز من التدفقات» التي تغير النظام الأساسي للمجتمع الصناعي. ونتيجة لهذا التحول يذهب كاستي إلى القول إن النظام السابق الذي كان فيه الزمن يعرف على أنه سلسلة من الوقائع قد انتهى، فالحيز الآن هو الذي ينظم الوقت في مجتمع للمعلومات. ونحن نعيش في واقع «على الخط» حيث يجب علينا ألا ننتظر وقوع الأحداث وفقا لجدول زمني محدد. فأسعار بيع الأسهم، والأخبار، وشروطات الأرصدة الجوية يمكن النفاذ إليها جميعا في أي مكان في العالم، وفي أي وقت.

ويطلق كاستي على هذا المفهوم الزمني الجديد تعبير «الزمن اللازماني»، وذلك بالتعارض مع «زمن الساعة» الذي رسم عصر الصناعة. هذا يعني الإقصاء البيولوجية والاجتماعية التقليدية ويحل محلها سرمدية النية، نظام زمني دون نظام. حيث يتسارع وقع الأحداث في حين تتفاهل النظم المنظمة. ويعني هذا في الحقيقة البهيمية أنه من الممكن لنا بواسطة المخترعات التكنولوجية أن نكون حاضرين في عدة أماكن في الآن فيما، وعلى سعيه النظام الاقتصادي العالمي الجديد، يمكن هذا الزمن اللازماني عقلية حيزية، حيث إن تدفقات رأس المال والاتصالات لم تعد محصورة في مكان معين، ولكنها توجد كتدفقات قادرة ومستعدة للانتقال في الثور والخطوة إلى أي جزء من العالم متجاوزة بذلك حاجز المكان. وعلى الرغم من أن هذا تحليل مفيول بصفة عامة، إلا أنه يتركنا لتساؤل عما إذا كان هذا الواقع الزمني المتكاثري الجديد هو بحق العامل الحاسم في الحياة اليومية للناس.

ورشة ثلاثة مستويات في هذا النظام الجديد، هي الأساس للمادي لبناء الحيز. تكنولوجيا المعلومات الجديدة، التي تشكل أساس الأنشطة التي تحدث في الوقت ذاته في أماكن متعددة. فقد أصبح تدفق المعلومات بفضل هذه الشبكات هو بيئة العمل لعهد يتزايد باستمرار من الناس. والفكرة شبه الميتافيزيقية الكامنة وراء مفهوم «حيز التدفقات» هي أن هذه التدفقات قادرة على أن تشكل أماكن بالأساليب ذاتها التي تعد بها المدن والأقاليم أماكن تقريبا. ولا يلغوي هذا بالطبع على القول بأن الأماكن الفيزيائية سوف تختفي من الوجود، بل إنها تتداخل فقط مع الشبكات الكونية.

ويعتبر «حيز التدفقات» الكوني هذا الذي يحتوي أيضا على «أقطاب» تعمل على ازدهار الاتصال، «ورباطات» - سواميل - تعمل أماكن للعمل الاستراتيجي نظاما. يعتبر

هذا الحيز قابلاً للتغير بسرعة شديدة، وتضع هذه القابلية السريعة للتغير الهويات والمجتمعات المحلية في حالة دائمة من عدم اليقين، فتتدفقات رؤوس الأموال والمعلومات يهيمن عليها سفوف كوزموبوليتانية تتمثل وظيفتها في البحث عن فرص جديدة للحصول على أكبر قدر من الأرباح أو الفوائد على أموالهم. ويعني هذا في الواقع، أنه كلما تعاطم تكامل المجتمعات المحلية مع الشبكة العالمية، كانت عرضة لأثار التغيرات التي تحدث خارج نطاق سيطرتها المباشرة.

عند هذه النقطة تحديداً هي نسق كاسني الفكري تدخل الحركات الجمعية إلى الحلية، لقد لعبت كل من العمليات التاريخية التي وصفناها أعلاه والتي تتسم بالمولة والخضوع لتطوّر الشبكات في تنظيمها الاجتماعي، دوراً مهماً في ظهور الانشقاق النظم والتزايد بين الشبكة والذات، وبين الشبكات الكونية للمعلومات من ناحية والقوة والثروة من ناحية أخرى، وبين الأفراد الذين تشكلت هوياتهم على المستوى المحلي، والهويات الجمعية، وتواصل هذه العمليات تشكيل حياة معظم الأفراد والجماعات الاجتماعية في العالم، واستناداً إلى اهتمامه المزمن بالحركات الاجتماعية، يضع كاسني قدراً كبيراً من التأكيد على ضرورة تحليل معنى الحركات الجمعية بالنسبة إلى التنظيم الاجتماعي لمصرنا، وهو أمر غير مألوف تعلمنا في المؤلفات المتعلقة بـ مجتمع المعلومات.

ويعرّف كاسني بين ثلاثة أشكال للهويات الجمعية: الشكل الأول هو الهوية المشروعة التي تشير إلى الحركات الجمعية التي لعبت دوراً في بناء دولة إسرائيلية الحديثة، التنظيمات العمالية، والتعاونيات، والأحزاب السياسية. وما إلى ذلك. ويرى كاسني في هذا الصمد مفارقة تاريخية في واقع أنه في اللحظة ذاتها التي أصبحت فيها الدولة الديمقراطية أخيراً الشكل المهيمن لبناء المجتمع، فإن التنظيمات التي جعلت هذا الأمر ممكناً قد أصبحت مقترية تماماً عن القضايا ذات الأهمية، وأنها بالنسبة إلى الكثيرين منا، تبدو أكثر شبهاً بكلمات للتنمي إلى الماضي من كونها نظماً يمكن أن تساعدنا على تدعيم التزاماتنا في عصر المعلومات.

أما الشكل الثاني للهوية فهو الهوية المقاومة التي يصفها كاسني بأنها «استبعاد للشعبين (بكسر العين) من قبل الشعبين (بفتح العين)». ويعد هذا هو الشكل الذي تولد نتيجة لمقاومة التدفقات العالمية للنظام الاقتصادي الجديد، هو الشكل السائد حالياً للحركات الاجتماعية. ويصف كاسني عدداً من الحالات التي تتطوّر تحت لواء هذه الفئة من الحركات الاجتماعية: حركة الزاباخستاس بالمكسيك التي استطاع أعضاؤها قنص قدر كبير من الانتباه لفضيحتهم باستخدام شبكة الإنترنت كوسيلة لنشر المعلومات، والمليشيا الأمريكية، وحركة الموظفين في التسعينيات، وهي حركات يمينية شعبية متحالفة تنظر إلى عصر المعلومات باعتباره عصر

خلط الأوراق وعدم الوضوح. وحركة أوم شينوريكيو هي اليابان. وهي حركة من أجل «الحقيقة الخالصة». عملت كمنبر لأولئك الذين أصابهم غيبة الأمل. وبصفة أساسية للمتابعين من الشباب والجماهير التي كانت وراء «المعجزة اليابانية».

وعلى الرغم من أن هذه الحركات تنبع من خلفيات ثقافية واقتصادية ومؤسساتية مختلفة، إلا أن القاسم المشترك بينها هو أنها جميعها تعد بمثابة رد فعل دفاعي في مواجهة بقية العالم. غير أن ما هو أكثر تأثيراً بكثير من هذه الحركات الدفاعية - هو الحركات الإيجابية الفعل. وعلى وجه الخصوص تلك الحركات النسوية والبيئية. وفي مخطط كاستي يلقى التغيير الجذري في وضعية هذه الحركات تدعوماً من الاقتصاد المعلوماتي الجديد الذي ييسر نشر المعرفة والأفكار والذي عاون المرأة على المشاركة في مخططات تعليمية على مدار حياتها. كما ييسر التغيير التكنولوجي أيضاً تنظيم الأسرة وساعد العديد من الحركات الاجتماعية الداعمة لتحرير الجنسي وعولة الثقافة.

أما الشكل الثالث من الهويات في مخطط كاستي فهو الهوية المقترحة التي تمنح بالقوة المحتملة على إعادة بناء عناصر من المجتمع المدني الجديد. ويؤكد كاستي تأكيداً خاصاً على الحركات البيئية كواحدة من الحركات التي يمكن أن تقوم أو تتحول من الهوية المقاومة إلى الهوية المقترحة، والمستعدة لبناء هوية إيجابية مستقبلية وأن تستخدم الأدوات التكنولوجية (التي التحكم عن بعد) والاجتماعية (الشبكات) لعصر المعلومات.

وحيث إن كاستي يعتبر الحركات البيئية أكثر الحركات الاجتماعية تأثيراً في عصرنا. فإن لدينا من الأسباب ما يدفعنا إلى نقلت بناظرنا إلى ما يسوقه من ادعاءات وقضايا في هذا المقام عن كتابه.

ويرى كاستي أن دور الحركات البيئية مرتبط بالقوى الكامنة وراء عمليات التحول في طرق ادراكنا للعالم في ضوء بعدي المكان والزمان. فبالنسبة إلى بعد المكان: تسعى الحركات البيئية إلى انتزاع السيطرة على البيئة التي نعيش فيها من حركات التنافس العالمي لرأس المال غير المهتمة بالبيئة. ويجعل مطلق الحيوز الخاص بـ«حيوز التدفق» ونسبته الغالب من القوة الاقتصادية والسياسية العالية تحقيق هذا المعنى. أي انتزاع السيطرة. أمراً بالغ الصعوبة بالنسبة إلى الحركات البيئية التي عادة ما تكون متعلقة على المستوى المحلي. فضلاً عن ذلك يرى كاستي في هذه الحركات البيئية حاملاً لـ«تمط جديد من الصياغة الفلسفية الزمانية أيضاً. فعلى حين يعتمد عصر المعلومات فكرة «الزمن اللازماني» ضابطاً بذلك الوقائع ومركزاً على الزمن الوجودي أو «الآن» ينهض ادعاء الحركة البيئية على فكرة «الزمن الجليدي» وهو مفهوم يستتبره من لاش ويوري بهدف الكشف عن آثار الفعل الإنساني على المدى الزمني الطويل. وتعد قضية العنف التكني على وجه الخصوص مثالا جيداً للصراع الاجتماعي الذي

تتعارض فيه المصالح والاهتمامات القصيرة الأجل الناجمة من ضرورة توفير المتطلبات الضرورية لاستمرار الإنتاج الصناعي وفرض العمل مع الاهتمام بالبعد الأجل ببقاء كوكب الأرض الذي يهدده الاستخدام المفرط للوقود الحفري. ولكن أهداف الحركات البيئية تذهب إلى ما هو أبعد من الدفاع عن المفاهيم «القدمية» للزمان والمكان، ويرى كاسني أن دور الحركات البيئية دور إيجابي عوضاً عن كونه رد فعل دفاعياً، حيث تدعم هذه الحركات تلك الإستراتيجيات الاجتماعية التي قد تبعد بطريقة ما بيننا وبين ثقافة «الواقع المتصور» الراهنة، ونقربنا إلى علاقة أكثر مسئولية مع الطبيعة.

وترتبط رؤية كاسني لأهمية الحركات البيئية بتصويره لعصر المعلومات باعتباره يمثل عصراً جديداً للعلاقة ما بين الطبيعة والثقافة. فقد كانت العصور المبكرة التي كانت فيها الشروط الطبيعية ذات أهمية جوهرية في استمرار الوجود البشري تتسم بهيمنة الطبيعة على الثقافة، وقد بدأت المرحلة الثانية مع فجر العصر الحديث، حيث أخضعت الطبيعة لثقافة التصنيع التي هدفت إلى زيادة رفاهية البشر عن طريق تسخير الموارد الطبيعية باستخدام التكنولوجيا. وطبقاً لكاسني فإننا الآن نقف على مشارف المرحلة الثالثة حيث «تشير الثقافة إلى الثقافة، بعد أن أنهكت الطبيعة إلى حد أن هذه الأخيرة بحريتها صناعياً (الحفاظ على الطبيعة) كشكل من أشكال الثقافة» (الجزء الأول من 1994). هنا يفكر كاسني على تعريف كاسني للمعنى المطلق للحركة البيئية «إعادة صياغة الطبيعة كشكل ثقافي مثالي» وهذا يفترض فيه أن يعني تصحيح التحيز الثقافي لمجتمع الشبكات من خلال إعادة تكامل دوافع الطبيعة في صناعة القرار المجتمعي والسيطرة الاجتماعية على العيز. ولا يطور كاسني هذه الفكرة المتعلقة بإعادة المصالح الإنسانية مع الطبيعة إلى أبعد من ذلك؛ وهو يشير فقط إلى حداثة عصرنا باعتباره عصراً يمكننا من أن نمش في عالم ذي طبيعة اجتماعية هي المقام الأول.

ويتم طرح كاسني لوضعية الحركات البيئية بالجدد والإثارة. ولعل الأمر كان سيكون أكثر إثارة حقاً لو أننا هذا الطرح مدعوماً ببيانات إمبريقية. وللأسف، وعلى الرغم من أن كاسني قد جمع كمية هائلة من الأدلة الإمبريقية للأجزاء الأخرى من عمله حول الحركات الاجتماعية، فإن لديه اللزز اليأس من البيانات الدقيقة التي تمكنه من تدعيم ما يدعيه هنا. ومع ذلك، وكما هي الحال في العديد من المواضيع الأخرى من ثلاثيته، فإن كاسني يقاومنا باكتشاف منظور جديد ثاقب في قضايا متنازع حولها بشدة، وهو يفعل ذلك بطريقة تزيد شخصيته العامة برشاقة يحمده عليها.

لقد ناقشت عدداً محدوداً فقط من القضايا الكثيرة التي يربط كاسني فيما بينها لكي يقدم لنا رؤية لعصر المعلومات. وعند مستوى أعم، ليس بإمكاننا أن نفهم طريقة كاسني في ربط العمليات التاريخية المختلفة بالتحويلات الاجتماعية، ما لم نفهم أنه على الرغم من أن

كاستي يتضمن تحليله تدفقات متعددة للوقائع التي تحدث بعيدا جدا عن مدار الأشخاص العاديين. بحيث إنها تبدو غير ذات تأثير على الإطلاق. إن جوهر فينومينولوجيا كاستي يكمن في الخبرة الإنسانية التي نحصل موقع القلب من عمله. ومرارا وتكرارا يشير الكاتب إلى الاهتمامات التي عبر عنها ماركس، أحد أوائل التحذيرين الحقيقيين. في مؤلفاته المبكرة، واقصد هنا البيان الشيوعي المنشور عام 1848. ها هو ماركس يعبر في نغته الذي يضيفه على الجشع الصناعي عن رؤيته للانطلاق المتعظم في الخبرة الإنسانية والنظام الاجتماعي البارز الجديد «المعصر البورجوازي».

«إن التثوير الدائم للإنتاج، والتطوير المستمر لكل العلاقات الاجتماعية، وعدم اليقين الدائم والتوتر هو ما يميز المعصر البورجوازي عن كل ما سبقه من عصور. إن كل العلاقات الثابتة والمتحصنة وما يربط بها من أفكار وآراء مبدلة جري اقتساحها، وكل الأفكار الجديدة الناشئة تصبح من سطوة اللعاب قبل أن يمكنها أن تثرسخ. إن كل ما هو صلب يتحجر في الهواء. (...) وأخيرا يجد الناس أنفسهم مجبرين على أن يواجهوا بأحاسيس وأعية الظروف الفعلية لحياتهم وعلاقاتهم برفاقهم الآخرين».

في هذه السطور عبر ماركس عن تجسده الموقف المروع الذي يواجه فيه الفرد بتحديات المستقبل المجهول المزروعة بقوى لا تقع من الاجتماعات التاريخية. وفي مخطوط كاستي للأشياء تتحول الطبقة الحاكمة والبورجوازية القديمة إلى جيب من الرأسماليين العابرين للقوميات الذين يسيطرون على تلك الأصول الثمينة لمعصرنا التي توفر الأساس اللازم لنجاح الاقتصادي والأهمية الثقافية: إنتاج، ومعالجة، ونشر المعلومات.

ومع ذلك يبدو لي أن هدف ثلاثية كاستي ليس هو أن يوضح أننا نعود أدراجنا إلى الصراعات القديمة التي وجدت الجماهير نفسها في قلبها عند فجر عصر التصنيع والتي وصفها ماركس وأتباعه، بل إنه يهدف، عوضا عن ذلك، إلى وصف أهمية التجربة الإنسانية كوحدة جوهرية للتغير الاجتماعي، والحقيقة هي أن مثل هذا الإدراك فقط هو الذي يمكننا من أن نفهم دافع كاستي إلى الربط ما بين ظهور وتدعيم وضع الحركات الاجتماعية الجديدة، وتلك الظواهر المتعددة مثل ثورة تكنولوجيا المعلومات، وانهار الشيوعية، وتراجع فدية النظام الأبوي، وظهور الاقتصاد المعلوماتي / الكوني، والترابط الشبكي للتطبيقات، إن ما يجمع كل هذه الظواهر هو التجربة الإنسانية. وتكتسب هذه العمليات والوقائع قوتها الدافعة ودلائها من خلال الطابع التعمكسي للعقل البشري فقط.

وفي مسعاه لتطوير فهم أعمق لمعصرنا، يتفحص كاستي بدقة المزاجية الفردية بين عدد كبير من التطورات الاجتماعية الجديدة المستقلة بعضها عن بعض، والتناصلة في التراث التاريخي لعصر التصنيع. غير أنه كما يشير «إن أطروحتي الأساسية هي أنه ليس مهما في

الواقع إذا ما كنتم تعتقدون أن هذا العالم أو أيا من ملامحه، جديدة أم لا، إن تحليلي له يظل مستقلا عن ذلك. (الجزء الثالث، ص 223). ويبدو أن هدف كاستي الرئيسي ربما كان ليس فقط صياغة نظرية كبرى جديدة حول التكيف الاجتماعي، بل هو ببساطة عرض ملاحظاته حول الحياة الاجتماعية المعاصرة.

وهي هذا المقام ثمة شكلان من الصراع الاجتماعي يميلان من عصر المعلومات بالنسبة إلى كاستي، كعالم اجتماع، فترة لاحظ فيها سريعا مكثفا بين القوى الاجتماعية. أما الشكل الأول للصراع فيتمثل في الانشقاق المستمر بين المحلي والعالمي، والذي يهتم به معظم الأفراد والجماعات الاجتماعية. وعلى الرغم من أن تعاطف النزعة الفردية والنسق بعد التقليدي للقيم الاجتماعية يدعو إلى مزيد من الحاجة الفردية والجماعية لتأسيس التخطيط الكلاسيكي للحياة، فإن هذا المشروع يصبح مستحيلا في مجتمع الشبكات، نظرا إلى عدم الاستمرارية بين منطق صناعة القوة على مستوى الشبكة الكونية ومنطق الاقتران في مجتمعات بعينها. وبعد هذا موقفا بالغ التشاؤم مقارنة بذلك الذي يتبناه جيندز تجاه الحداثة المتأخرة، حيث تصبح الذات مشروعا انعكاسيا يمكن أن يجري التحكم فيه في إطار عملية التفاعل بين المحلي والعالمي. ففي مجتمع المعلومات، تتم صياغة الذات بعنفة أساسية استنادا إلى المقاومة المجتمعية التي تنبع من الطارق الدائم لمشروع بناء الهوية، ومن الآثار الحاسمة للانقسام الجوهري بين الشبكة والذات.

ويعكس هذا الصراع الجوهري الذي يطرأ عن روح العصر الجبال الثلجي الأوسع مدى والكمال للصراع الاجتماعي، الذي شرع كاستي في استكشافه وظيفته وتعيينه، الصراع على القوة والثروة بين الدول وتكتلات الدول الذي يحدث الآن في ظل النظام الاجتماعي العالمي الجديد، وهو نظام شرعت أوروبا ترى نفسها فيه كشبكة من الدول في مواجهة المنافسة العالمية المتسارعة، وهو ما يعبر بدقة عن نسق القوة السياسية للشابكة في عصر المعلومات، وقد رفضي المشروع الأوروبي إلى تشكيل مشروع جديد للهوية، واستراتيجية لتعويض ليس على الاستبعاد، بل على القيم والأهداف المؤسسة المشتركة. ومع ذلك، فإن عدم الثقة الشائع بين الأوروبيين تجاه الاتحاد الأوروبي وأخر تجسدهات «الوحدة التقنية الأوروبية»، يعني أن الطريق ما يزال طويلا، أما أوروبا قبل أن يصبح الاتحاد الأوروبي حقيقة واقعة كوحدة قائمة بذاتها هي عقول مواطنيه.

كما أنه أيضا نظام جديد لتعاطف فيه هيمنة الولايات المتحدة على المجال السياسي للنظام العالمي، حيث يمثل الآن المناظر الموضوعي السابق لها، الدول التي شكلت فيما سبق الاتحاد السوفييتي، الجانب المعتمد في عصر المعلومات، فهي بالإضافة إلى الكساد الحاد في أفريقيا والأقاليم التي يمكن العثور عليها في كل بلد ومدينة في العالم تقريبا، تشكل هذه الكتلة لب الجغرافيا الجديدة للاستبعاد الاجتماعي الذي يطلق عليه كاستي تعبير «ظهور العالم الرابع».

وتتمثل أحد الجوانب المخوفة في هذه التجربة في تطور ما يسميه كاستي «رابطة الفساد» في إشارة إلى النمو المفاجئ للجرائم العالمية خلال عقد التسعينيات الذي يمكن النظر إليه باعتباره محاولة بائسة من قبل المستبعدين للهرب من وضعهم الهامشي في الاقتصاد المعلوماتي الكوني. ويرى كاستي أيضا في صعود دول المحيط الهادي مصدرا جديدا للقوى الاقتصادية والتجديد التكنولوجي في الاقتصاد العالمي. هل يمثل هذا اتحادا جديدا للقوى في حالة تشكل اتحادا سوف يعكس بزمام القيادة الثلاثية لتنمية مراكز العالم؟ لا يبدو أن كاستي يعتقد ذلك، وهو يذهب إلى القول بأنه سوف لا يكون هناك عصر باسيفيكي. نظرا إلى غياب كتلة متماسكة يمكن أن تشكل هذه الوحدة. فالتنمية في الباسيفيكي تعتمد على العناصر القومية القوية في بلدان المنطقة، وهذه الأخيرة ليست على استعداد لأن تقلص من هوياتها القومية من أجل المصلحة العامة. كما هي الحال على ما يبدو في أوروبا.

وبالنظر إلى منظور كاستي الكلي ومجال بحثه فإن هناك بالضرورة أجزاء في عمله لا يمكن للبيانات الإمبريقية التي يسوقها للتدليل عليها أن تزيد النتائج التي يتوصل إليها أو حيث تكون التفسيرات على قدر كبير من العمومية أو موضع شكوك. كما أنه يمكن العثور على أخطاء واضحة في عمله، فعلى سبيل المثال - في الجزء الأول - هي الجدول 5-1، الذي يصف فيه كاستي انتشار الإنترنت، يصور كاستي فيلندا في يناير عام 1995 باعتباره دولة متقدمة في هذا المجال، حيث كان يوجد بها أقل من 1000 موقع مختلف، في حين أنها في الواقع كان لديها آنذاك 25 ألف موقع. وقد اعتبرت - كما ينبغي أن تكون الحال - استنادا إلى نصيب الفرد - رائدة في هذا المجال، فمثلا عن ذلك من المثير قبول ما يذهب إليه كاستي من القول بأن انتشار تكنولوجيا المعلومات عبر الاقتصادات القومية لا يقضي إلى البطالة في ضوء الخبرة الأوروبية، وخبرة معظم بلدان العالم الثالث التي تعاني البطالة البائسة. التي تزامن نموها (وهو ليس محض مصادفة فيما اعتقد) مع ثورة تكنولوجيا المعلومات، ولا يضع كاستي معضلة البطالة في إطار أزمة دولة الرفاهية، التي سار فيها التحول في تكنولوجيات الإنتاج بدأ بعد مع تحرير الأسواق، وهو ما يفترض بصفة أساسية الارتباط الذي كان واضحا فيما سبق بين النمو الاقتصادي والازدهار في إنتاج السلع الاجتماعية من خلال الضرائب ومعدلات الاستخدام الأعلى. إن ما قد يكون عابثا في الاقتصادي المعلوماتي العالمي هو تحول من اقتصاد السوق ذي اليد الخفية للدول كحعام للصالح العام، إلى رأسمالية دعه يعمل الفجة، حيث قد تقضي كل خطوة لتتخذ بفرض زيادة إنتاجية الشركات، ومن ثم هوائها، إلى مزيد من التناقص في عدد الوظائف المتاحة.

على أن أعظم أوجه قصور ثلاثية كاستي - في رأبي - هو أن الكاتب لا يأخذ بعين الاعتبار العدد الهائل من التيارات النقدية التي تقرّر تغيرات عالمية في المجال البيولوجي. بكلمات أخرى، على الرغم من أن كاستي يلحظ بالفعل الأهمية الاجتماعية للحركة البيئية، كما سبق

أن ذكرنا، فإنه لا يقدر الآثار الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للاقتصادات المستقلة للموارد استغلالاً مبدعاً. إن التراث الشيعاني لمصر الصناعة - الاستخدام المضطرب للطاقة والمواد الخام - يوجب تغيراً في الغطاء الأرضي، وإطلاقاً للغازات الضارة، والتلوث المتعاظم للمجال الحيوي. هذه العمليات جمعاً، بالإضافة إلى النمو السكاني المتفجر، تؤدي بالفعل إلى تغيرات ضارة وبمقدار المدى في الغلاف الجوي، سيكون أثرها على النظم البيئية طويلاً معرفتها الراهنة هاملاً، وتعارض هذه التطورات ووجود الفعل الاجتماعية المتولدة عنها بالفعل تأثيرات بالغة على الاقتصاد العالمي، منضية إلى معارك شرسة على الموارد الطبيعية المتناقصة، وليس هناك من شك في أن القضايا البيئية لا بد أنها ستكون من بين العوامل التي سوف تحدد كيف سينجد عصر المعلومات أمام تطورها.

لقد قام ماتول كاستي بجهد أقل مما يقال فيه أنه عظيم في بسطه لرؤيته الكلية للنظام العالمي للعصر والجمال العلمي الذي يحتله كل منا بطريقته الخاصة، وهي معظم الأحوال نجد أن وصفه للقضايا والأمور معقول ومقتنع. وقيل كل شيء، فإن تحليل كاستي مشهور دالماً، وخاصة ما يحتوي على أفكار جديدة وإدلة إمبريقية. كما أنكم البرينات التي جمعها من كل أنحاء العالم، ببساطة، مذهل. فضلاً عن ذلك فإن بحثه في الرأسمالية المعلوماتية يمثل إسهاماً فريداً في مجال العلوم الاجتماعية، ومن المؤكد أنه سرف يعتبر عملاً كلاسيكياً يشار إليه بالبنان بالقدرة ذاته الذي يشار به إلى عمل ماركس حول الرأسمالية الصناعية.

إلا أن هناك اختلافاً أساسياً بين التحليل الماركسي والتحليل الكاستي حول العلاقات بين النظرية والممارسة، فبينما يعتبر الماركس أقسام ثلاثية، يشرح كاستي الأسباب التي دفعت إلى أن ينحى جانباً بصفة منظمه ويحدد من رسائله التساؤل حول «ما الذي ينبغي عمله؟» وهي كل مرة حاول فيها أحد المثقفين أن يجيب عن هذا السؤال، وشرح وجد في وضع إجابته موضع التنفيذ، حدثت كارثة. ولقد كان هذا على وجه التحديد ما حدث في عام 1907 (الجزء الثالث، ص 288)، إن التاريخ بالنسبة إلى كاستي، بعد بحث شوطاً يمكن أن نتعلم منه، والدرس الذي يمكن أن نتعلمه في هذه الحالة هو أنه بالنسبة إلى عالم الاجتماع فإن الهدف الرئيسي ليس هو أن يغير العالم، بل أن يفسره بطريقة جديدة بما يؤدي إلى إتاحة الأدوات للناس لكي يحرروا أنفسهم من قيود الحماقات الأيديولوجية والنظرية. وليس هناك من شك في أن كاستي بتحليله المصري يقدم لنا أكثر بكثير مما لدى أي عالم اجتماعي آخر، لكي يساعدنا على فهم العالم الذي نعيش فيه. ولذلك فإن قراءة هذا السفر القيم أمر لا غنى عنه لأي متخصص في علم الاجتماع على وجه الخصوص، والعلوم الاجتماعية على وجه العموم، وعدم قراءته لنضع صاحبها خارج العصر، وبالتالي خارج المستقبل.